Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

Esta publicación científica en formato digital es continuidad de la revista impresa
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555
Depósito legal pp 199602ZU720

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



2 0 2 5



Utopía y Praxis Latinoamericana nace como una respuesta a la situación de conflictividad política que atraviesa actualmente la democracia y la sociedad latinoamericana. Pero también nace como una respuesta comprometida con el análisis filosófico y la interpretación histórica de la cultura y las ciencias sociales frente a la crisis de la Modernidad. Respuesta que procura la creación de nuevos/as actores y escenarios a partir de los cuales se hagan posibles inéditas alternativas para la teoría crítica y el cambio social efectivo. Una respuesta en dos sentidos: la utópica porque todo proyecto existencial auténtico debe enmarcarse y definirse por el universo de sus valoraciones humanas; la práctica porque, a diferencia de la necesaria teoría, implica un tipo de acción cuyo movimiento es capaz de dialectizar la comprensión de la realidad, pero también de transformar a los sujetos que la constituyen. Con lo cual la noción de praxis nos conduce de retorno a la política, a la ética y, hoy día, a la ciencia y a la técnica. Es una respuesta desde América Latina, porque es a partir del ser y pensar latinoamericano que la praxis de nuestro proyecto utópico se hace realizable.

Utopía y Praxis Latinoamericana es una revista periódica, trimestral, arbitrada e indexada a nivel nacional e internacional, editada por la Universidad del Zulia (Maracaibo, Venezuela), adscrita al Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA) de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, y financiada por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CONDES) de esta misma Universidad. Las áreas temáticas que definen el perfil de la revista están insertas en las siguientes líneas del pensamiento iberoamericano y latinoamericano: Filosofía Política Latinoamericana, Historia de las Ideas, Epistemología, Teorías y metodologías de las Ciencias Sociales, Antropología social, política y filosófica, Ética y pragmática, Filosofía y diálogo intercultural, Estudios de Género. Las sub-áreas respectivas a cada área general serán definidas por el Comité Editorial, con la ayuda de sus respectivos asesores nacionales e internacionales, a fin de establecer la pertinencia de los trabajos presentados.

Utopía y Praxis Latinoamericana es una publicación patrocinada por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad del Zulia (CONDES).

El sitio oficial de Utopía y Praxis Latinoamericana es el proporcionado por la Biblioteca Digital **Revicyhluz** de Revistas Científicas y Humanísticas pertenecientes al *Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información*, Serbiluz, de la Universidad del Zulia, LUZ; Maracaibo, Venezuela.

Serbiluz: http://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia
Email: utopraxislat@gmail.com

Esta publicación utiliza el sistema de verificación *TOC Checker* y *References Checker*. Más información

journalschecker.nuestramerica.cl

Utopía y Praxis Latinoamericana aparece indizada y/o catalogada en las siguientes bases de datos:

- REVENCyT (Fundacite, Mérida)
- Ulrich's International Periodicals Directory (USA)
- Hand book of Latin American Studies (USA)
- Electronischke Zeitschriftenbibliotethek (EZB, Alemania)
- The Philosopher's Index (USA)
- CLASE (México)
- FONACIT (Caracas, Venezuela)
- BASE (Alemania)
- LATINDEX (México)
- DIALNET (España)
- REDALyC (México) • REBIUN (España)
- Google Scholar
- Centro Virtual Cervantes (España)
- CEFILIBE (México)
- LECHUZA (Oviedo, España)
- Instituto de Información y Documentación enCiencias Sociales y Humanidades (Madrid, España)
- Repertoire Bibliographique de la Philosophie (Louvain La Neuve, Belgique)
- CERCAL (Bélgica)
- RevistasLatinoamericanas.org
- MIAR.ub.edu/es
- OEI-CREDI (España)
- Sistema de Biblioteca de la Universidad de Antioquia (Colombia)
- The Library of Congress (USA)
- EBSCO (México)
- Sociological Abstracts (USA)
- Reportorio de Ensayista y Filósofos Ibero e Iberoamericano (Athens, USA)
- REBIUN (España)
- r-Revistas (CSIC, España)
- ERIH Plus
- Flacsoandes.edu.ec
- Cecies.org
- CETRI, Belgique
- Redib.org
- Academic Journal DATABASE
- Biblioteca de Filosofía Digital
- Citefactor.org
- Universia.org
- OALib Journal
- Qualis-Capes: A2 (Homologada)
- LatinREV
- OAJI
- Deycrit-Sur
- WorldCat
- Zenodo.

Utopía y Praxis Latinoamericana

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales.
Universidad del Zulia-Venezuela

Año: 30. nº.109, abril-junio, 2025

ÍNDICE DE CONTENIDO

PRESENTACIÓN

Ismael CÁCERES-CORREA — 9
Presentación al número 109 de la revista Utopía y Praxis Latinoamericana
e15111390

ESTUDIOS

Jonatan Ricardo ALZURU APONTE — 13
¿Foucault lector de Nietzsche? Exégesis o interpretación. / *Foucault reader of Nietzsche? Exegesis or interpretation.*
e15096582

ARTÍCULOS

Hugo Amador HERRERA TORRES — 30
Instituciones, mitos y utopías. Relaciones conceptuales en el pensamiento trascendental de Franz Hinkelammert. / *Institutions, myths and utopias. Conceptual relationships in the transcendental thought of Franz Hinkelammert.*
e15096686

Carlos Eduardo MALDONADO — 44
Desinstitucionalizar la ciencia: revolución científica y políticas públicas. / *De-institutionalizing Science: revolution and public policies.*
e15096925

Ricardo Antonio YÁÑEZ FÉLIX — 57
El avance tecnológico y científico desde la perspectiva filosófica de León Olivé. / *Technological and scientific advance from the philosophical perspective of León Olivé.*
e15096957

**Esta es una versión especial a cuerpo completo de Utopía y Praxis Latinoamericana. Los números de páginas en esta tabla de contenidos son exclusivamente para localizar los trabajos en este archivo. La compaginación de la revista desde el año 2022 es electrónica a través de un e-location id. Al citar un trabajo aquí publicado indique su e- location id.*

José Carlos RUIZ SÁNCHEZ 72
Una aproximación al valor filosófico del relato biográfico en la filosofía antigua frente al escepticismo historiográfico. / *A philosophical approach to the value of biographical narratives in ancient philosophy in response to historiographical skepticism.*
e15097023

Humberto ORTEGA-VILLASEÑOR 83
Entre lo Divino y lo Digital: Un Análisis Filosófico de Pascal, Kierkegaard y el transpersonalismo. / *Between the Divine and the Digital: A Philosophical Analysis of Pascal, Kierkegaard and transpersonalismo.*
e15097043

Érika CALVO RIVERA 93
La modernidad potencial y la emancipación frente al sistema sexo-género patriarcal. Intercambios ficcionados entre Bolívar Echeverría y Peggy R. Sanday. / *Potential modernity and emancipation from the patriarchal sex-gender system. Fictional exchanges between Bolívar Echeverría and Peggy R. Sanday.*
e15098784

João Gabriel ALMEIDA 109
¿El fin de la Educación Popular? Perspectivas y posibilidades desde el Acompañamiento Comunitario. / *The End of Popular Education? Perspectives and Possibilities from Community Accompaniment.*
e15098798

INTERLOCUCIONES

Carmen GUTIÉRREZ-JORDANO 129
La conciliación de la estética y la ética en el arte animalista contemporáneo. / *The conciliation of aesthetics and ethics in contemporary animalist art.*
e15098806

NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

Idana Beroska RINCÓN SOTO 145
La reconfiguración del ser humano y la sociedad en la era del posthumanismo: reflexiones filosóficas y políticas sobre la naturaleza, la identidad y la justicia. / *The Reconfiguration of Human Being and Society in the Age of Posthumanism: Philosophical and Political Reflections on Nature, Identity, and Justice.*
e15098814

LIBRARIUS

SÁNCHEZ VÁSQUEZ Adolfo. Filosofia da práxis. tradução de Luiz Fernando Cardoso.2º ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977, 454pp. (Átila Ramírez da Silva). 153
e15109224

ALONSO REYNOSO Carlos. (2025). *AYOTZINAPA. Un movimiento digno, persistente e indómito.* Cátedra Interinstitucional. Universidad de Guadalajara-CIESAS-Jorge Alonso. 776pp. (Francisco de Parres Gómez). 156
e15109319

DIRECTORIO DE AUTORES/AS 161

DIRECTRICES Y NORMAS DE ENVÍO 162

GUIDELINES FOR PUBLICATION 165

INSTRUCCIONES PARA LOS ÁRBITROS 168

GUIDELINES FOR REFEREES 170

TOC CHECKER 172





PRESENTACIÓN

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 30, n.º 109, 2025, e15111390
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555
Para citar utilice este ARK: https://n2t.net/ark:/31467/utopraxis/15111390
Depositado en Zenodo: https://doi.org/10.5281/zenodo.15111390



Presentación al número 109 de la revista Utopía y Praxis Latinoamericana

Ismael CÁCERES-CORREA
https://orcid.org/0000-0001-7051-2499
ismacacerescorrea@nuestramerica.cl
Ediciones nuestrAmérica desde Abajo

La edición 109 de la revista Utopía y Praxis Latinoamericana que nos convoca en esta ocasión, trae una variedad temática que es interesante resaltar. Como revista, ofrecemos un primer acercamiento a todos los trabajos publicados con la intención de que el/a lector/a que gusta de las versiones a cuerpo completo pueda tener un panorama de lo que se encontrará en esta obra colectiva. Sin ánimos de intervenir en las impresiones que cada quien pueda tener en los distintos trabajos de este número, haremos un repaso descriptivo de cada uno.

Se ofrece un total de diez trabajos originales repartidos entre las secciones «Estudios», «Artículos», «Interlocuciones» y «Notas y Debates de Actualidad». Además, en la sección «Librarius» se publican dos reseñas de libros. Por último, aunque no forma parte de la edición, la Cátedra Jorge Alonso comparte un libro completo que podrá ser consultado y descargado en el sitio web oficial de la revista, en la misma publicación de este número.

El primer artículo de la edición es «¿Foucault lector de Nietzsche? Exégesis o interpretación» de Jonatan Alzuru Aponte en la sección Estudios. En este se expone una reflexión sobre dos formas de lectura filosófica: la exégesis, relacionada con la tradición académica y universitaria, y la interpretación, vista como una práctica creativa y esencial. Alzuru Aponte establece la exégesis como método dominante, cuyo significado se agudiza con la instauración del cristianismo como la religión oficial del imperio romano, convirtiendo el acceso al conocimiento en una práctica regulada e institucionalizada. Por otro lado, resalta la función del lector-intérprete, típico del mundo romano-alejandrino, que lee para avanzar y entender su época. Bajo este enfoque, argumenta que Michel Foucault no es un seguidor de Nietzsche, sino un lector de manera nietzscheana: un individuo que no aspira a emular a un escritor, sino a emplearlo como medio para reflexionar sobre los desafíos de la vida diaria.

Se sigue la revisión con la sección Artículos, que presenta un total de siete trabajos. El primero de ellos es «Instituciones, mitos y utopías. Relaciones conceptuales en el pensamiento trascendental de Franz Hinkelammert», de Hugo Amador Herrera Torres, en donde se exploran las conexiones entre tres categorías fundamentales del pensamiento de Hinkelammert: instituciones, mitos y utopías, entendidas como escenarios trascendentales que orientan las acciones humanas más allá de su factibilidad empírica. El autor muestra cómo los mitos otorgan sentido a las utopías, y estas, a su vez, se concretan parcialmente en instituciones, conformando así un marco explicativo de las dinámicas sociales. La reflexión se apoya en ejemplos claves, como el mito de Abraham e Isaac, el mito de Prometeo y la competencia perfecta, contrastando imaginaciones trascendentales con ilusiones que, al absolutizarse, se tornan destructivas. El texto propone que la crítica de la razón trascendental, en clave hinkelammertiana, permite identificar los límites éticos y políticos de los órdenes sociales contemporáneos, especialmente aquellos regidos por el neoliberalismo económico.

En «Desinstitucionalizar la ciencia: revolución científica y políticas públicas», Carlos Eduardo Maldonado propone una crítica a la ciencia institucionalizada en América Latina, entendida como una estructura gestionada desde políticas públicas que sofocan su potencia crítica, creativa y emancipadora. Frente a este modelo jerárquico, controlado y productivista —al que asocia con el capitalismo académico y el fascismo cultural—, el autor plantea la necesidad urgente de desinstitucionalizar la ciencia para devolverle su carácter revolucionario y su función como forma de vida libre, reflexiva y profundamente humana. A partir de una genealogía histórica y filosófica, argumenta que la ciencia genuina no consiste en acumulación de verdades ni en indicadores de impacto, sino en una actitud mental basada en la curiosidad, el escepticismo y la apertura a lo desconocido. Su llamado es a recuperar una ciencia insurgente, comunitaria y comprometida con las realidades locales, capaz de pensar y transformar críticamente el mundo.

El tercer artículo de esta sección es «El avance tecnológico y científico desde la perspectiva filosófica de León Olivé», en donde Ricardo Antonio Yáñez Félix ofrece un estudio del pensamiento del filósofo mexicano León Olivé, centrado en su propuesta pluralista para analizar la ciencia y la tecnología desde tres dimensiones: epistemológica, ontológica y ética. El artículo destaca cómo Olivé, desde una perspectiva iberoamericana comprometida con la justicia social y el multiculturalismo, articula una crítica al modelo tecnocientífico dominante, cuestionando los intereses que guían la innovación y abogando por una evaluación ética, contextual y participativa de los sistemas técnicos. Yáñez subraya la relevancia del pensamiento de Olivé para problematizar la relación entre conocimiento, poder y sociedad, y propone su obra como una herramienta clave para construir políticas tecnológicas justas en contextos marcados por la exclusión y la diversidad cultural.

José Carlos Ruiz Sánchez, en su artículo «Una aproximación al valor filosófico del relato biográfico en la filosofía antigua frente al escepticismo historiográfico», propone una defensa del relato biográfico como herramienta hermenéutica clave para comprender la filosofía de la Antigüedad, frente a las exigencias positivistas de verificación histórica. A partir de un enfoque que integra la historia de vida, el autor argumenta que las biografías de los filósofos antiguos no deben ser descartadas por su carácter anecdótico o ficcional, sino comprendidas como expresión de una práctica filosófica integral, donde vida y pensamiento se entrelazan. Desde figuras como Diógenes Laercio hasta las propuestas contemporáneas de Hadot y Nussbaum, Ruiz reivindica el valor epistemológico y formativo del relato biográfico como una vía legítima para acceder al contenido filosófico, desmontando el escepticismo historiográfico y resaltando el carácter ejemplar y performativo de la filosofía como forma de vida.

Continuando este recorrido, en «Entre lo divino y lo digital: un análisis filosófico de Pascal, Kierkegaard y el transpersonalismo», Humberto Ortega-Villaseñor propone una reflexión crítica sobre la crisis espiritual y de sentido que atraviesa la sociedad contemporánea, marcada por la informatización, la servidumbre maquínica y la despersonalización. Contrastando el humanismo cristiano de Pascal y Kierkegaard con el transpersonalismo contemporáneo, el autor destaca el potencial de lo simbólico, lo místico y lo sagrado como vías de sanación existencial. Mediante un diálogo entre tradiciones filosóficas occidentales, pensamiento mesoamericano y aportes contemporáneos como los de Byung-Chul Han y Gerald Raunig, el artículo sugiere la revalorización de la espiritualidad cotidiana y de lo ritual como respuestas ético-filosóficas a la alienación del sujeto moderno. Se trata de una propuesta que busca reconciliar lo trascendente con las prácticas actuales, propiciando una recuperación del sentido profundo de la vida.

En «La modernidad potencial y la emancipación frente al sistema sexo-género patriarcal», Érika Calvo Rivera propone una original puesta en diálogo entre Bolívar Echeverría y Peggy Reeves Sanday para explorar el potencial emancipador de la modernidad desde una perspectiva feminista. A través de un intercambio ficcionado, la autora vincula la idea echeverriana de una "modernidad esencial" basada en la superación de la escasez con la tesis de Sanday, que asocia condiciones de abundancia con relaciones sexuales más igualitarias. Así, la autora plantea que la modernidad no debe limitarse a su forma histórica capitalista y patriarcal, sino concebirse como un proyecto aún inacabado y abierto a posibilidades transformadoras. El artículo se ubica en el debate entre feminismo y modernidad, proponiendo una alternativa civilizatoria que

rebase tanto la colonialidad como el patriarcado, y ofreciendo una crítica al economicismo latente en ambas propuestas sin renunciar a su potencia utópica.

Cerrando la sección Artículos está «¿El fin de la educación popular? Perspectivas y posibilidades desde el acompañamiento comunitario» de João Gabriel Almeida, quien presenta una crítica al devenir de la educación popular en el contexto contemporáneo, marcado por el neoliberalismo, la precarización del trabajo cultural y la transformación del rol de la universidad. A partir de una revisión teórica y experiencias concretas de acompañamiento en comunidades latinoamericanas, el autor argumenta que la educación popular, tal como se configuró en el siglo XX, ha sido vaciada de sentido por su instrumentalización en políticas públicas y estrategias partidarias. Como respuesta, propone la noción de acompañamiento comunitario como un oficio autónomo, éticamente orientado al fortalecimiento de los lazos comunitarios, la salud colectiva y el Buen Vivir. Vinculando pedagogía crítica, psicología social de la praxis y saberes ancestrales, Almeida busca redefinir el lugar del trabajador de la cultura, alejándolo de la lógica del poder institucional y acercándolo a procesos de transformación social desde abajo, situados y con vocación emancipadora. Así se cierra esta sección compuesta de siete artículos.

En la sección Interlocuciones, se presenta el artículo «La conciliación de la estética y la ética en el arte animalista contemporáneo» de Carmen Gutiérrez-Jordano, quien mediante un enfoque hermenéutico analiza obras emblemáticas y sus contradicciones internas. La autora examina cómo ciertos artistas, incluso con intenciones animalistas, incurren en prácticas crueles que reproducen el mismo maltrato que denuncian. Gutiérrez-Jordano plantea que el arte verdaderamente comprometido con la causa animal no puede subordinar la ética al imperativo estético, y propone una vía de conciliación mediante la noción de «belleza interna», en la que lo estético no adorna ni encubre, sino que es expresión intrínseca del sentido ético de la obra. Su propuesta impulsa una estética no violenta que, sin renunciar a la potencia transformadora del arte, contribuye a la construcción de una conciencia animalista desde la coherencia entre forma y fondo.

Pasando a la sección Notas y Debates de Actualidad, Idana Beroska Rincón Soto ofrece su artículo «La reconfiguración del ser humano y la sociedad en la era del posthumanismo: reflexiones filosóficas y políticas sobre la naturaleza, la identidad y la justicia» en donde reflexiona sobre los desafíos éticos, ontológicos y políticos que plantea la convergencia entre tecnología y humanidad en el contexto del transhumanismo y el posthumanismo. A través de una metodología hermenéutica rigurosa, la autora entrelaza metafilosofía, filosofía social y política, para analizar cómo la inteligencia artificial, la biotecnología y la automatización están transformando la noción de lo humano, exacerbando desigualdades y reconfigurando las estructuras de poder. Al dialogar con autores como Habermas, Haraway, Bostrom y Zuboff, el texto traza un mapa conceptual crítico que interpela tanto a la teoría como a la praxis, destacando la urgencia de construir marcos ético-políticos que orienten estas transformaciones hacia la justicia social y la protección de los más vulnerables.

Los últimos dos trabajos de esta edición corresponden a reseñas en la sección Librarius, la primera de ellas está escrita por Átila Ramirez da Silva y trata del libro Filosofia da práxis de Adolfo Sánchez Vázquez, donde destaca el valor central del concepto de praxis en la tradición filosófica marxista, subrayando su papel como categoría clave para comprender la transformación de la realidad a través de la acción humana consciente. A lo largo del texto, se analizan las principales influencias teóricas —como Hegel, Feuerbach y Marx— y se traza una distinción entre actividad y praxis, entendida esta última como acción orientada por fines ideales que busca resultados reales. La obra también profundiza en las relaciones entre teoría y práctica, señalando que solo cuando la filosofía se vincula a la praxis revolucionaria puede contribuir efectivamente al cambio social. La reseña concluye que esta obra es esencial para quienes deseen reflexionar críticamente sobre los vínculos entre pensamiento, acción y emancipación, especialmente en los campos de la filosofía, la educación y las transformaciones sociales.

La segunda, y última, reseña —escrita por Francisco de Parres Gómez— habla sobre Ayotzinapa. Un movimiento digno, persistente e indómito, de Carlos Alonso Reynoso. Presenta el contenido de esta obra que reconstruye, desde una mirada crítica y exhaustiva, la evolución del movimiento por la verdad y la justicia en

torno a los cuarenta y tres estudiantes desaparecidos de Ayotzinapa. A través de una lectura sensible y rigurosa, la reseña destaca cómo el libro se erige no solo como crónica de una tragedia, sino como herramienta para comprender las estructuras de violencia e impunidad que atraviesan al Estado mexicano, al tiempo que pone en valor la dignidad de las luchas sociales y la persistencia de los familiares de los desaparecidos. De Parres subraya la relevancia del texto en el contexto actual, enfatizando su aportación a las ciencias sociales y a la memoria colectiva, así como su llamado urgente a transformar las condiciones estructurales que permiten que estos crímenes sigan ocurriendo.

Así concluyen los trabajos ofrecidos en esta edición 109 de la revista Utopía y Praxis Latinoamericana.

Esta presentación no ha tenido más motivación que la de dar un panorama general a los contenidos del número, un primer acercamiento descriptivo con el que se pueda orientar la curiosidad de quienes visitan estas páginas. Como revista, se espera que esta edición contribuya a más de alguna persona que esté tratando estas temáticas en sus propias investigaciones o que por el simple disfrute de la lectura pueda encontrar una propuesta interesante con la cual conservar el interés en la discusión crítica.





ESTUDIOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 30, n.º 109, 2025, e15096582
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555
Para citar utilice este ARK: https://n2t.net/ark:/31467/utopraxis/15096582
Depositado en Zenodo: https://doi.org/10.5281/zenodo.15096582



¿Foucault lector de Nietzsche? Exégesis o interpretación

Foucault reader of Nietzsche? Exegesis or interpretation

Jonatan Ricardo ALZURU APONTE
https://orcid.org/0000-0002-8405-9995
jalzuru268@gmail.com
Universidad Central de Venezuela.
Caracas, Venezuela.

RESUMEN

En el presente estudio nos planteamos como problema: ¿Qué significa interpelar por la recepción de Nietzsche en Foucault? Lo que vertebra el artículo es la distinción entre exégesis e interpretación. Se utiliza tanto a Nietzsche como a Foucault para dar cuenta de la distinción. Tal ejercicio nos conduce a fijar nuestra postura al respecto.

Palabras clave: Es importante pegar sobre esta línea porque justo en la línea de abajo hay un salto de columna.

ABSTRACT

Abstract: In this paper we pose as a problem: what does it mean to question the reading of Nietzsche in Foucault? The backbone of the article is the distinction between exegesis and interpretation. Both Nietzsche and Foucault will be used to account for the distinction. Such an exercise will lead us to establish our position on the matter.

Keywords: Nietzsche; Foucault; exegesis; interpretation; art.

Recibido: 30-10-2024 ● Aceptado: 28-01-2025

INTRODUCCIÓN

Las preguntas que motivan la investigación son las siguientes: ¿Cómo lee Foucault a Nietzsche? ¿Cuál es la recepción de la obra nietzscheana en el pensamiento de Foucault? ¿Podemos inscribir a Foucault dentro de las corrientes nietzscheanas?

Se estudia el suelo epistemológico desde el cual se construyen tales interpelaciones, porque no son neutras. El trabajo reside en mostrar por qué afirmamos que no son neutras. Se explicita que esa forma de interrogar responde a maneras de mirar que se configuraron históricamente y produjo estilos de tratar con los autores; esas interrogaciones tienen bibliotecas añejas tras de sí. Expresado de otra manera, tienen unos supuestos teóricos y, sobre todo, están maceradas por prácticas ancestrales de cómo y para qué leer.

Las formas de interrogar están cargadas de historias que intentaremos extraer de su opacidad con la finalidad no solo de fijar nuestra postura en el debate a propósito de la recepción de Nietzsche en la obra de Foucault; sino para mostrar que existen dos prácticas bien diferenciadas: una de ellas tiene la vocación exegética que se consolidó, en el mundo medieval, como la práctica privilegiada de leer y escribir dentro de la cultura occidental, institucionalizada dentro de las universidades. Quien se ejercita en ella de forma consistente, será un buen profesor de filosofía, un buen ensayista, incluso un erudito que maneja la diversidad de tradiciones de pensamiento, pero sufre de una enfermedad la esterilidad para parir ideas. Y la otra que tiene como horizonte de sentido la lectura y la escritura la de ser útil para la autocomprensión de los problemas que afrontamos en la vida ordinaria que tuvo un esplendor en el mundo romano alejandrino y se mantuvo rizomáticamente, en resistencia, dentro de algunos campos de la cultura y fue reformulada en el mundo moderno por Nietzsche que le llamó interpretación. Quien se ejercita en esa práctica es un creador, un filósofo.

En el marco de este escrito nos limitaremos a un solo un rasgo de esa trama histórica –tejida por prácticas económicas, políticas, religiosas, jurídicas, sexuales…– referido al problema del conocer con relación a las prácticas de la lectura. Será desde este contexto genealógico que sostendremos que Foucault es un intérprete, en el sentido nietzscheano y no un exégeta de autores. El artículo tiene como valor agregado diferenciar ambos vocablos.

EL PLATONISMO Y LA VOCACIÓN EXEGÉTICA

En el famoso Diccionario de Filosofía, compilado por Denis Huisman, publicado en París en 1984, hay una entrada dedicada a Foucault, escrita por él bajo el pseudónimo, Maurice Florence, allí afirma: «*Si cabe inscribir a Foucault en la tradición filosófica, es en la tradición crítica de Kant*» (Foucault M. , 1999, pág. 363); Ese mismo año, se publicó su última entrevista, titulada *El retorno de la moral*, donde afirma: «*Heidegger ha sido siempre para mí el filósofo esencial.*» (Foucault M. , 1999, pág. 388); según Didier Eribon, a comienzo de los ochenta, era Séneca el autor predilecto de Foucault (Eribon, 2004, pág. 412); en el curso que dictó en el Colegio de Francia, publicado con el título *La hermenéutica del sujeto*, afirmó: «*tengo una deuda teórica con respecto a un filósofo esencial como Nietzsche, que planteó la cuestión de la historicidad del sujeto.*» (Foucault M. , 2001/2004, pág. 496) Un año antes, en el curso que se publicó con el título *Del gobierno de los vivos*, afirmó: «*Después de todo, hay en verdad teologías negativas. Digamos que soy un teórico negativo.*» (Foucault M. , 2014, pág. 98) Y, obviamente, no solo por sus escritos sino por sus prácticas políticas, podemos afirmar que Marx fue un autor esencial como Kant, Heidegger o Nietzsche.

La pregunta sobre Nietzsche, sería equivalente a preguntar por Marx, por Heidegger, por Kant o por Séneca; de allí que las preguntas iniciales podemos reformularlas de forma general en una sola: ¿Cómo lee Foucault a los filósofos? Los exégetas de Foucault podrían defender, con buenos argumentos, cada recepción de estos autores en su obra, podrían dedicar cientos de páginas mostrando por qué se inscribe en tal tradición de pensamiento y no en otra, cuál es la propiedad conceptual a la que pertenecen sus escritos,

cómo utilizó, mal o bien, cierto concepto acuñado por aquel pensador o cómo desdibujó la figura de aquel otro. Los más puntillosos mostrarán que tal concepto utilizado por un autor fue bien usado o no y apelarán a estudios etimológicos y filológicos, trenzados por la obra que citó y concluirán si su uso fue apropiado o no. Ese oficio es realizado por los especialistas porque, como dijo Foucault:

> "(…) el nombre de un autor funciona para caracterizar un cierto modo de ser del discurso: para un discurso, el hecho de tener un nombre de autor; el hecho que pueda decirse que "esto ha sido escrito por fulano", o que "fulano es su autor", indica que este discurso no es una palabra cotidiana, indiferente, una palabra que se va, que flota y pasa, una palabra inmediatamente consumible, sino que se trata de una palabra que debe ser recibida de un cierto modo y que debe recibir, en una cultura dada, un cierto estatuto…
>
> (…) La función autor es pues característica del modo de existencia, de circulación y funcionamiento de ciertos discursos en el interior de una sociedad". (Foucault M. , 1999, págs. 338-339)

Afirmamos, de entrada, lo que se demostrará a lo largo del ensayo que tal oficio, el de los especialistas, es valorable para quienes están rendido al platonismo, para quienes la exégesis no es solo una práctica en la vida sino la vida misma. Es un oficio placentero para quienes habitan entre seminarios y bibliotecas, para quienes caminan con sayal y báculo entre los laberintos de las interpretaciones monacales, con máscaras agnósticas o anticlericales; es el oficio predilecto para quienes desean el silencio, la calma, lo más alejado del mundo de la vida y su institución privilegiada es la universidad contemporánea.

El vocablo platonismo se refiere a un rasgo de la teoría platónica –no al desarrollo de teoría del conocimiento en Platón– enmarcado en aquello que se conoce y cómo se conoce de manera general. Valga la acotación que realiza Heidegger, para afianzar nuestro horizonte interpretativo:

> "Decimos platonismo y no Platón, porque no documentaremos aquí la concepción del conocimiento en cuestión de modo original y detallado en la obra de Platón, sino que solo destacaremos sin entrar en detalles un rasgo determinado por él. Conocer es igualación a lo que ha de conocerse. ¿Qué se ha de conocer? El ente mismo. ¿En qué consiste éste? ¿Desde dónde se determina su ser? Desde las ideas y como ideas". (Heidegger, 2000, pág. 148)

Para expresarlo de forma específica: Desde finales del *Cratilo* las *formas* aparecen como el objeto cognoscible, siendo la esencia de la definición. Tal como lo sostiene Aristóteles que para Platón el *eidos*, en el sentido de *forma*, es el objeto de la definición (Aristóteles, 2000, págs. 987b, 83). El objeto de la definición es lo que hace que la cosa sea la que es y no otra. Su sentido no es solo gnoseológico sino ontológico, de allí que lo que hace que la cosa sea es lo totalmente real, lo verdadero, lo verdaderamente ente. De lo anterior se desprende la afirmación de que lo real es lo cognoscible y esto es lo suprasensible.

El platonismo es una postura que valora los constructos –las ficciones conceptuales– como si ellos fuesen lo que deviene o aquello le dan sentido, esencia, a lo sensible, por ello es el soporte de la vida; es la vivencia de aquellos que tienen fe en la existencia encontrada en el verbo, como palabra hecha carne, como la verdad revelada por Dios en los libros sagrados, aunque tengan por título el *Anticristo* o la *Crítica de la razón pura*. Se trata de aquella práctica que tiene por finalidad apropiarse de la voz de quien escribe y transformarse en abogado (exégeta) o predicador de aquella palabra que se valora. Permanecer en el platonismo es tratar a los conceptos como realidades o pensar –de forma errada- que la historia de las ideas es una historia de las prácticas intersubjetivas. Tal postura no es solo epistemológica sino implica una asunción ética, estética y política: la renuncia a la vida en pro del ideal ascético. El vocablo vida no como concepto general de la existencia, sino como aquello que acaece, el día a día, el hoy. Tal como lo grafica Nietzsche: «*(…) El sacerdote ascético tiene en aquel ideal no solo su fe, sino también su voluntad, su poder, su interés. Su derecho a existir depende por completo de aquel ideal...*» (Nietzsche, 2016, pág. 528).

El lugar de la mirada del platonismo lleva consigo un estilo de interpretar la historia, como un saber que « *(…) paraliza la actividad, la historia como lujo y preciosa súper abundancia de conocimientos…*» (Nietzsche, 2011, pág. 695) La paralización de la actividad es una imagen que alude a una figura de la subjetividad que puede dibujarse como un sujeto encadenado[1], aquel que está imposibilitado de crear, quien se transforma en un esclavo de las palabras o lo que Nietzsche llamará *enciclopedias ambulantes* o *andantes*.

La expresión figura de la subjetividad no está referida a un individuo, remite más bien a unas prácticas sociales, a sus modos de organización, a maquinarias institucionales que tejen grandes fragmentos de nuestros cuerpos; pero que se desplazan, se transfiguran y fluyen como caudales de agua o riachuelos en cada trama del acontecer, de allí que la figura es polivalente, multidimensional y la usamos en este contexto, como quien utiliza un lente de aumento para fijarse en un detalle, como si estuviésemos delante de una pintura y nos detenemos a valorar una sombra, una luz, un color o en unos girasoles de un cuadro de Van Gogh pero que no cesa en hacerse y deshacerse. De allí que asumimos que estamos dando cuenta de un rasgo, una pincelada, no tratamos la pintura de conjunto, ni siquiera sus bocetos. En otras palabras, atraparemos un fragmento histórico, pero no daremos cuenta de las prácticas jurídicas, económicas o políticas que se pueden rastrear, sino una práctica que quizás pasa desapercibida, la forma que se leía y escribían, el por qué lo hacía de esa forma y no de otra, por qué fue valorable ese ejercicio que se trasformó en la piedra angular de la academia.

Nietzsche caracteriza la práctica académica, la práctica intelectual, el ejercicio de docto en filosofía –que la hemos llamado con la figura de sujetos encadenados– en la época moderna, de la siguiente forma:

> "(..) si un ser humano de nuestro tiempo, por obra de un encantamiento, tuviese que retornar a ese mundo, es de suponer que los griegos se le antojarían muy "incultos" (no-formados), con lo cual el meticulosamente guardado secreto de la formación moderna quedaría por cierto entregado a la mofa pública: pues los modernos no tenemos absolutamente nada propio; solo llenándonos, con exceso, de épocas, costumbres, artes, filosofías, religiones y conocimientos ajenos llegamos a ser algo digno de atención, esto es, enciclopedias andantes, que es como nos calificaría tal vez un antiguo griego que se extraviase en nuestra época". (Nietzsche, 2011, pág. 712)

Un sujeto encadenado es una figura que alude a un ser que no tiene conciencia de sí, que se desconoce. Goza su desconocimiento porque no le inquieta buscarse, indagar en su subjetividad. Por el contrario, le es placentero vivir atrapado en el ejercicio exegético porque tiene como valor moral, como lo bueno, como lo deseable, como lo bello, el hacerse enciclopedia, siendo el *telos* de lo que llama práctica intelectual. No es gratuito alcanzar ese pináculo: La posición de pastor en el redil de las teorías. Es un camino exigente, arduo, requiere dedicación, esfuerzo y quien se siente diestro, quien se sabe poseedor de ese saber, validados por las instituciones sociales en las que está inserto, las maquinarias de producción serial, lo ejerce con la ritualidad propia de los dispositivos de poder que tiene a la mano, con la convicción de su pontificado; se percibe a sí mismo como representante del magisterio que está facultado para abogar por el pensamiento del otro o denunciar los desvíos, explicar su zonas oscuras, alertar de los posibles extravíos o denunciar las fotografías maltrechas del territorio que aprendió a cuidar durante su existencia. A esas formas de tratar con los autores le llamamos platonismo. El platonismo es una enfermedad.[2]

---

[1] Enzo Del Bufalo utiliza la imagen de "sujeto encadenado" a propósito de la cohesión social regida por prácticas mercantiles articuladas con acciones de guerra, militares, jurídicas, religiosas, educativas, sexuales, con sus modalidades de organización, sujetas a un poder despótico, en diversos momentos de la historia. El sentido de la figura en su trabajo de investigación ha sido mostrar la relación de poder que está inscrita en la constitución de todo saber. (Del Bufalo, 1992, pág. 11) A nuestro juicio su trabajo sobre Roma, tal como lo describe el autor «(…) *no es un libro de historia de Roma para ser añadido a una ya inmensa bibliografía sobre el tema, sino el recuento de una experiencia de la subjetividad humana que trasluce de la narración historiográfica*» (Del Bufalo, 2015, pág. 9) es traslúcido para mostrar el horizonte de su trabajo. Utiliza la figura en un sentido similar al de "Cuerpos dóciles" usado Foucault. (Foucault M. , 2002, pág. 139) En nuestro artículo utilizamos la imagen, dando por sentado ese conjunto de prácticas, pero resaltando, subrayando, un tipo de actividad, a saber: el cómo leer.

[2] «*El ideal ascético ha corrompido no solo la salud y el gusto. Sino también una tercera, una cuarta, una quinta y una sexta cosa –me guardaré de decir todo lo que ha corrompido (¡nunca acabaría!).*» (Nietzsche, 2016, pág. 549)

La enfermedad es un desconocimiento de las vivencias; de lo que se vive en la vida ordinaria como fuente del conocer. Quien desconoce sus vivencias, no se conoce a sí mismo. Quien no se conoce a sí mismo, no sabe cómo cuidarse, porque no sabe cómo deviene, como diría Espinoza, desconoce de qué es capaz su cuerpo, se deshumaniza, se barbariza; vive la existencia como un esclavo; porque aquello que conoce, a eso a lo que le llama saber, el enciclopedismo, le es inútil para vivir, de allí su invalidez, su discapacidad para tranformarse a sí mismos en individuos soberanos, en aristócratas de su existencia. Y, peor aún, lo más grave es que quienes sufren tal discapacidad se autocomprenden como civilizados siendo unos bárbaros. «*Eso no es, nos dice Nietzsche, ni siquiera una mala civilización; es la barbarie sólidamente apuntalada, pero a la cual falta toda clase de frescura y fuerza brutal de la barbarie primitiva…*» (Brandes, 2008, pág. 17)

Nietzsche en la *Genealogía de la moral,* en su prólogo, afirma: «*Nosotros, los que conocemos, somos desconocidos para nosotros mismos: y hay una buena razón. Jamás nos hemos buscado...»* (Nietzsche, 2016, pág. 453) ¿Quién es ese nosotros del que habla Nietzsche?, ¿A quien se refiere? Obviamente se refiere al congonoscente, a quien está preocupado por las condiciones, posibilidades y límites del conocimiento. Aquel que está inquieto por las condiciones de validez del conocer, por los registros, los discursos, a los cuales les llama verdaderos. Y les llama de esa forma porque cumplen ciertas condiciones y criterios construidos a través de algún tipo de método. A su vez, el "*nosotros*" se refiere a los protagonistas de la historia del conocimiento.

El nosotros está referido a una cultura que se ha preocupado por conocer, que ha postulado el asunto del conocimiento como su horizonte. Conocimiento que se ha cimentado, como un gran edificio, en unos valores. El concepto como valor. Quien conoce es aquel que maneja y articula conceptos a partir de una interpelación, un inquirir sobre aquello que es, ¿Qué es la belleza? ¿Qué es la virtud? ¿Qué es el concepto? ¿Qué es x? Interpela el cómo se relacionan, cómo se articulan, cómo se anulan, cómo florecen tales conceptos. Quien conoce sabe que conoce porque puede dar cuenta del algo de múltiples maneras y formas. Quien conoce justifica las formas y las maneras de dar cuenta de aquello conocido. La justificación son sus reglas de validación, de sus pretensiones de verdad. El que conoce da cuenta del algo como una verdad, su pretensión, su registro de enunciación, es la verdad. El hilo de Aridana con el cual se teje el instrumental para conocer y dar cuenta de lo conocido son los conceptos. El que conoce es el artífice de los conceptos; pero es incapaz de interpretar las vivencias. Nietzsche lo expresa de la siguiente forma:

> "A todos los fundadores de religiones y a sus semejantes les ajena una especie de honradez nunca se han convertido a sí mismo, a partir de sus vivencias, en un asunto de conciencia para el conocimiento. "¿Qué he vivenciado propiamente? ¿Qué sucedió en mí y en torno mío en Aquel entonces? ¿Era mi razón suficientemente clara? ¿Estaba dirgida mi voluntad en contra de todos los engaños de los sentidos y era valiente su defensa frente a lo fantástico?" –ninguno de ellos ha preguntado de esa manera, y aún hoy tampoco pregunta así ninguno de los amados religiosos: tienen más bien una sed de cosas que están en contra de la razón, y no quieren darse demasiado trabajo en satisfacerla -¡así es como vivencian milagros y resurrecciones y escuchan las voces de los angelitos! Pero nosotros, que somos otros, sedientos de razón, queremos mirar a nuestras vivencias, con tanto rigor en los ojos, como si fuese un experimento científico, ¡hora por hora, día por día! ¡Queremos ser nuestros propios experimentos y animales de prueba!" (Nietzsche, 1999, pág. 184)

La historia del teatro del conocer, en el sentido que hemos expresado, en Occidente, tanto en sus parlamentos como en sus articulaciones, se remontan al mundo antiguo, al mundo griego platónico. Mundo caracterizado por la interrogación, el qué es; pero también –y quizás sobre todo– alude a los siglos cuya preocupación era el dar cuenta de una verdad revelada y, finalmente, a la época cuando se planteó un camino seguro para conocer, el camino de la ciencia. El gran problema fue que se pensó que la pregunta por la condición de humanidad podía hacerse y tratarse de la misma forma como se aborda el conocimiento de una piedra o del universo en algunos casos y en otros que la pregunta antropológica formulada de forma genérica ¿Qué es el hombre? Implicaba de suyo dar cuenta de quien interroga. Pero al generalizarse dejó por fuera

aquello que pudiéramos conocer mejor: ¿quién es el que interroga? Ese ser que interroga no es genérico, es un cuerpo circunscrito en un espacio tiempo, tejido por otros cuerpos que han devenido de una historia común difusamente compartida. Cuando se interroga por quién se es, como diferencia dentro de las diferencias, la vocación no es conceptual, porque se sabe que está en permanente cambio, asume las opacidades como parte de sí, se adentra en su ethos, para cuidarse, dentro de las tramas de relaciones de poder, de allí que se ejercita, como le recomendaba Maquiavelo al Príncipe, para la guerra; pero una guerra ampliada, la existencia, la vivencia en *pólemos*. Precisamente, este horizonte de la utilidad de la historia de las ideas y de los autores como herramientas para comprender el hoy, para discernir qué hacer en la vida ordinaria, dejó de ser relevante porque se fracturó la relación entre el cognoscente y la cotidianidad, en Occidente.

Foucault relata la historia de la fractura entre el sujeto cognoscente y las vivencias a las que hace referencia Nietzsche, en el parágrafo citado anteriormente, en las lecciones que dictó en el Colegio de Francia en 1982, allí expresó lo siguiente:

> "(…) Ya hacía mucho tiempo que se había iniciado el trabajo para desconectar el principio de un acceso a la verdad planteado en los términos del mero sujeto cognoscente y, por otro lado, la necesidad espiritual de un trabajo del sujeto sobre sí mismo, para transformarse y esperar de la verdad su iluminación y su transfiguración. Hacía mucho tiempo que había empezado a plantearse la disociación y se había colocado cierta cuña entre estos dos elementos. Y la cuña, por supuesto, hay que buscarla… ¿por el lado de la ciencia? En absoluto. Hay que buscarla por el lado de la teología. La teología… al darse como reflexión formal que, a partir del cristianismo, desde luego, funda una fe que tiene en sí misma una vocación universal, fundaba al mismo tiempo el principio de un sujeto cognoscente en general, sujeto cognoscente que encontraba en Dios, a la vez, su modelo, su punto de cumplimiento absoluto, su más alto grado de perfección y simultáneamente su Creador y, por consiguiente, su modelo". (Foucault M. , 2001/2004, pág. 40)

Es un sujeto encadenado quien sufre de platonismo porque habitúa su cuerpo a unas prácticas microfísicas que se realizan en las instituciones como las academias, las iglesias, los gobiernos que ejercen el poder para que ese tipo ideal del ejercicio intelectual se mantenga y acreciente.[3] Esas prácticas que desvinculan al cognoscente consigo mismo, se configuraron no solo desde lo no dicho o desde la prohibición, sino más bien desde el placer que produce.

La primera persona del singular y su historia es inválida para el campo legitimado por el saber, allí está la prohibición. La escritura correcta es en tercera persona –el deber ser- y es placentera cuando el escribiente es capaz de demostrar qué quiso decir tal autor y cómo comprendió a la sociedad; el placer se produce por el goce de ser propietario de un territorio. Desde ese placer se configuran los jueces del saber, los árbitros del conocer. Ese placer está jerarquizado, institucionalizado, las universidades son los espacios de reproducción. Encadenarse en su maquinaria es asumir la prohibición porque es más placentero, el olvido de sí, porque el tiempo debe invertirse en el poder que produce ser pastor de un territorio marcado por el discurso que tiene el apellido de un autor. Los dispositivos del poder los describe Foucault de la siguiente forma:

> "Lo que hace que el poder se sostenga, que sea aceptado, es sencillamente que no pesa solo como potencia que dice no, sino que cala de hecho, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos, hay que considerarlo como una red productiva que pasa a través de todo el cuerpo social en lugar de como una instancia negativa que tiene por función reprimir". (Foucault M. , 2008, pág. 148)

---

[3] «*(…) Todo filosofar moderno está limitado por el régimen político y policial, por los gobiernos, las iglesias, las academias, las costumbres y cobardías de los seres humanos, a la apariencia docta: todo se reduce al suspiro: "Ojalá", o al conocimiento: "Érase una vez"*». (Nietzsche, 2011, pág. 717)

DE LA PLURALIDAD AL ENCADENAMIENTO: ARQUEOLOGÍA DE LA EXÉGESIS

En el mundo romano-alejandrino-pagano la verdad operaba en el sujeto transformándolo, por eso se equipaban de un conjunto de herramientas, ideas, estudios históricos, para esculpirse a sí mismos. Hacerse distinto era formarse, educarse. Se tenía acceso a la verdad cuando se experimentaba la metamorfosis de sí. Un ejemplo de lo afirmado es lo que le dice Séneca a Lucilio:

> "Bastante sé, Lucilio, que para ti es cosa clara que nadie puede llevar una vida feliz, ni tan solo soportable, sin aspirar a la sabiduría; que la vida feliz es fruto de la sabiduría perfecta, y por otra parte la tolerable, de la sabiduría iniciada… Conozco ya que lo que inspira tus escritos no son palabras fingidas ni barnizadas. Pero yo te diré lo que siento: me inspiras esperanzas, pero aún no confianza. Asimismo, querría que lo hicieses tú, es preciso que la esperanza en ti mismo no sea demasiado pronta ni demasiado fácil. Examínate tú mismo, estúdiate, obsérvate en todas tus facetas, y ante todo mira si es en el conocimiento de la filosofía en lo que progresaste o si es en la práctica de la vida. No es la filosofía un arte propio para alucinar al pueblo ni para la ostentación, no consiste en palabras sino en obras". (Séneca, 1994, pág. 45)

Estas ideas romano-paganas se fundieron con las prácticas religiosas que devenían del judaísmo y con las comunidades romano-cristianas-primitivas. Los historiadores contemporáneos han mostrado cómo fue el proceso al interior del Imperio romano en los dos primeros siglos de nuestra era, valga la cita en extenso, para dibujar, *grosso modo,* la ubicación de aquel cuadro histórico.

> "Las comunidades creyentes en Cristo se establecieron en las áreas urbanas del Imperio romano. Estaban formadas por judíos y (en general) por paganos, y establecían relaciones religiosas y sociales más o menos ilimitadas (comensalidad) entre sus miembros judíos y no judíos.
>
> El primer rasgo de las comunidades creyentes en Cristo de la diáspora que debemos tomar en consideración es el de su formación en un medio urbano. A pesar de la gran inseguridad geográfica que reina en torno a los detalles, puede decirse, en general, que las comunidades creyentes en Cristo se constituyeron en diferentes ciudades del Imperio romano. Se trata, dicho con mayor precisión, del territorio que, visto desde Jerusalén, se extendía a occidente hasta Roma, y a Oriente desde Macedonia y la franja costera de Grecia y Asia Menor hasta Siria. Es probable que también formaran parte de las grandes islas del Mediterráneo: Chipre (Hch. 13) y Creta (Carta a Tito). La difusión de las comunidades creyentes en Cristo hacia oriente incluye, en principio, sobre todo y de manera exclusiva, los centros urbanos de Siria y de la región costera occidental y meridional del Asia Menor, a los que, a finales del siglo I y comienzos del siglo II, se añade la región de Bitinia en el noreste del Asia Menor. Más hacia el sudeste, Arabia marca el límite de influencia". (Stegemann & Stegemann, 2000, pág. 359)

La «comensalidad» era una práctica fundamental en los pueblos antiguos, en las comunidades de religiosidad romana, cristiana o judía. Se trataba de un espacio comunitario, en un tiempo determinado, donde lo principal era compartir la comida. El compartir el alimento y la bebida estaba articulado con otras prácticas culturales; ese evento era un momento para la relajación, para la fiesta; el instante para la interpretación musical y el baile, para la celebración de rituales religiosos y también era el espacio ideal para las discusiones filosóficas y políticas.

Al existir la comensalidad en las comunidades cristianas, conformadas por paganos y judíos, se establecieron lazos socioculturales e interpretativos del fenómeno religioso en múltiples y diversas acepciones. Es decir, al ser el cristianismo primitivo un acontecimiento extendido en las ciudades dentro del imperio, sus prácticas religiosas y las formas de interpretar la vida de Jesús eran distintas e incluso tenían distintos libros para comprender a Jesús como profeta, como mesías, como hijo de Dios o como Dios. José Montserrat Torrents, por ejemplo, realiza una propuesta para clasificar las distintas comunidades del cristianismo primitivo en función de la comprensión que tenían de Jesús, (a) como humano con misión y sin misión divina; (b) no meramente humano con preexistencia de naturaleza o no divina; (c) no meramente

humano sin preexistencia, elevado o no desde el nacimiento, elevado o no durante la vida mortal. (Montserrat Torrens, 2005, pág. 274)

El teólogo François Vouga, a partir de un estudio neotestamentario, propone una conjetura histórica: al extenderse el cristianismo a Egipto se configuró una manera de comprender el seguimiento de Jesús, desde una hibridez entre el judaísmo helénico, los círculos gnósticos o judeo-gnósticos y la teología alejandrina, «(…) *el cristianismo parece haberse extendido a Egipto y haber adoptado allí formas emparentadas con la sabiduría judía helenista, con la teología alejandrina de Filón y con los círculos gnósticos o judeo-gnósticos*» (Vouga, 2000, pág. 100). La idea de Vouga es ratificada por otros historiadores o filósofos donde muestran la influencia pagana dentro del cristianismo. Por ejemplo, Pierre Hadot a propósito del cristianismo primitivo sostiene lo siguiente:

> "(…) Para traducir su mensaje en el universo del pensamiento grecorromano, el cristianismo naciente tuvo que adaptarse a las formas culturales y artísticas preexistentes, a la espera de infiltrarse más tarde en las formas políticas y sociales del mundo antiguo. La contaminación se vio facilitada por la evolución del paganismo de la que acabamos de hablar: la religión antigua se transformó poco a poco en virtudes de causas políticas, sociales, ideológicas y filosóficas; evolucionó hacia el monoteísmo jerárquico, hacia la mística y la devoción. Fue con este neopaganismo que el cristianismo se mezcló íntimamente. De él sacó la idea misma de teología, los métodos y los principios teológicos, la idea misma y los métodos de la mística". (Hadot, 1979, pág. 129)

Esa pluralidad de literaturas y formas de vivir del cristianismo primitivo se transformó, en *Lecho de Procusto,* a raíz de un acontecimiento: la conversión del emperador Constantino al cristianismo y su llamado para unificar a los diversos cristianismos en uno solo con la convocatoria del Primer concilio de Nicea en el año 325 d. C., donde reunió, a los líderes de las ciudades tanto de Oriente como de Occidente, a sus obispos. Había un interés común entre el emperador y quienes fungían de líderes en las comunidades cristianas que pretendían la hegemonía de la tradición; para Constantino era la posibilidad de revitalizar y reunificar el imperio políticamente y para los obispos era el de obtener poder al transformarse en la religión oficial. En el Primer concilio se consolida el credo, en qué creer y en qué no; se inicia el diseño de la estructura, de la jerarquía y de la forma cómo funcionaría la nueva institución; empieza a configurarse la armazón jurídica de la Iglesia: el derecho canónico. Los sectores derrotados dentro de los acuerdos, terminaron siendo juzgados como herejes, persiguieron a sus líderes y a sus comunidades; quienes no se arrepintieron o no adoptaron el nuevo credo fueron ejecutados. Fue el fin de la pluralidad desde la perspectiva jurídica, religiosa, filosófica y política del imperio romano; además, con la fundación de los monasterios, por parte de San Pacomio, se creó una maquinaria educativa que fue uno de los motores fundamentales, al pasar de los siglos, para la transformación de la psicología social romano-pagana en la romano-católico-cristiana.

La enseñanza fue normada desde el primer concilio y se fue configurando, en el tiempo, como el Magisterio de la Iglesia. La enseñanza magisterial, mediante sus documentos conciliares se consideró que estaba guiada por Dios mismo, era el espíritu de Dios que iluminaba a su Iglesia para que, desde una comprensión evangélica (es la fe del católico, hasta la actualidad), pudiese conservar, interpretar, exponer, enseñar y defender el depósito de la fe de manera analógica y según su modo particular en función de las circunstancias.

Se inició un proceso para definir cuáles corrientes filosóficas eran aceptables y cuáles no, durante un largo período, de siglos, de refinamiento de las tecnologías del poder; fue así, por ejemplo, que Platón y las comunidades neoplatónicas se transformaron en una de las corrientes aceptadas; en cambio, Aristóteles y las comunidades aristotélicas fueron proscritas hasta los inicios del siglo XIII; ese trascurso que se inició normando el presente y refinándose hacia el futuro, implicó una resemantización del pasado, de la manera cómo se debía interpretar la historia a la luz del nuevo presente. De allí que el mundo romano-alejandrino se calificó como una época impía, indigna, marcada por la lujuria, el libertinaje y los responsables, al igual que los judíos, de la muerte de Jesús. Un ejemplo para evidenciar lo afirmado, es la descripción que realiza el

historiador Raúl González Salinero, con relación al pueblo judío como los responsables de la muerte de Dios, desde la perspectiva del Imperio católico:

> "Según el estudio que B. Biondi realizó sobre el concepto de libertad en el Derecho romano, la Iglesia, en el ámbito de la cristianización del Imperio, transforma definitivamente el antiguo concepto de libertad. Si el régimen imperial es reconocido por Dios, el súbdito no puede rebelarse, ni reclamar otro ordenamiento político. Así el emperador refuerza su poder con el apoyo de la religión en detrimento de la propia tolerancia religiosa. La ley *cunctos populus* (para todos los pueblos) del 380, supone el fin definitivo y formal de la antigua «libertad religiosa» de la época pagana. Ahora el Estado asume la «verdadera religión» repudiando el error. No se defiende ya la libertad de profesar públicamente cualquier fe o religión, sino solo la fe católica, considerando las demás opciones religiosas como un mal social contra el que el Estado tiene el derecho y el deber de defenderse. Agustín llega a preguntarse de forma retórica: «¿hay peor muerte del alma que la libertad del error». Reconocer, pues, la libertad religiosa, significa atribuir libertad al error, una libertad merecedora de represión.
>
> El carácter dinámico de la identidad religiosa desaparece. Tal y como lo definió J. North: el pluralismo religioso existente en los primeros siglos del Imperio romano, la metáfora del «mercado de lo religioso» implicaba la elección del individuo entre diferentes grupos religiosos. Este sistema, que surgió a finales de la República, supuso la existencia de lo que se podría llamar secularización. En el siglo IV esa «situación de mercado» cambia radicalmente tras la transformación de las instituciones no religiosas, las cuales asumen una nueva identidad de carácter religioso. Por ello, en el contexto de esta revolución religiosa, se ha de comprender precisamente la radicalización de las actitudes antijudías.
>
> (…) De hecho, con Constantino en el 321 (fecha de la primera ley cristiana relativa a los judíos recogida por el *Codex Theodosianus*) comienza el largo proceso de reducción de los privilegios y derechos civiles, políticos y religiosos de los judíos del Imperio…
>
> (…) Sin duda, la doctrina antijudía de la Iglesia se transforma en un principio teológico-jurídico que define el estatus de los judíos dentro del cristianismo…
>
> (…) La hostilidad hacia los judíos se introduce en decretos y leyes del brazo secular, gracias al esfuerzo de los Padres de la Iglesia por extender la visión de la doctrina cristiana concerniente a los grupos religiosos que se distanciaban de la fe católica…
>
> (…) El primer legislador romano que caracterizó a la secta judía como nefaria («impía», «abominable») y *feralis* («perniciosa») fue Constantino (C. Th. XVI, 8,1) y, por lo tanto, los siguientes legisladores de los siglos IV y V adoptaron un estilo similar". (González Salinero, 2000, págs. 70-74)

Desde el siglo IV en adelante se genera una inversión sustancial en la relación saber-poder que es gráfica una centuria después en el pensamiento de San Agustín, para él era inconcebible incluir a la Iglesia dentro de la República; el pensamiento correcto era inverso, la República se incluía dentro de la Iglesia; tal giro de comprensión de la dinámica política la realiza a partir de su interpretación de la historia de la república romana; destacando el momento de la transformación a partir de la existencia de Jesús. Valga la cita:

> "No obstante, según definiciones más plausibles, a su manera fue una república, y fue mejor administrada por los romanos más antiguos que por los que vinieron después; pero la verdadera justicia no existe sino en aquella república cuyo fundador y rector es Cristo, si también nos place llamar a esta misma república, puesto que no podemos negar que es cosa del pueblo. Pero si este término, que se ha generalizado en otras partes con sentido diferente, se halla tal vez alejado del uso de nuestro discurso, al menos la verdadera justicia se halla en aquella ciudad de la que la sagrada escritura dice: Cosas gloriosas se han dicho de ti, ciudad de Dios" (San Agustín, 2005, pág. 149)

Este cambio de la dinámica de las relaciones intersubjetivas colocó en el centro de toda práctica social, económica, educativa, jurídica y política, la interpretación del libro sagrado, a la luz de Magisterio de la Iglesia. Tal como lo resume Del Búfalo:

> "La transformación espontánea de una sociedad politeísta en un imperio monoteísta es un evento raro, que expresa un cambio profundo en la subjetividad. El núcleo mítico de la nueva religión debe, pues, expresar el origen ontológico de la nueva subjetividad". (Del Bufalo, 2015, pág. 238)

La transformación de las prácticas sociales implicó una metamorfosis de los vocablos y sus definiciones para autocomprenderse. Por ejemplo, ciudadano, individuo soberano, cristiano, romano, Roma, derecho, justicia, libertad, serán palabras que implican asuntos muy distintos en el siglo I que en el siglo VI. Un ejemplo de lo que afirmamos es la reconceptualización que citamos de San Agustín, a propósito de cuál es la República, quiénes son los ciudadanos que la habitan y cuál es el concepto de justicia.

Para dibujar las transformaciones en el siglo V y VI que hemos aludido citaremos como soporte a Enzo Del Bufalo, porque ilustra de manera prístina las transformaciones de las prácticas sociales y cómo implicaban una reinterpretación conceptual tanto del presente como del pasado –las palabras que colocamos como ejemplo, ciudadano, Roma, etc, adquieren significados totalmente diferentes e incluso la concepción misma de lo que se entiende por el pasado–, a propósito de la romanización cristiana.

> "Esta romanización sin legiones ni ciudades y en un contexto de prácticas mercantiles débiles implicaba una individualización trascendente lograda en los monasterios, que como vimos eran centros despóticos de decodificación de las relaciones gentilicias para crear individuos soberanos trascendentes, y por una máquina de guerra muy especial, que era la Iglesia católica. Se trataba de un devenir romano, cuya historia eludía la época clásica griega y romana del individuo soberano, y se centraba en el imperio romano cristiano como culminación del pasado bíblico de Israel. En la historia de Grecia y Roma paganas despuntaba la figura del individuo soberano en plena afirmación, que para un bárbaro que devenía en romano o un romano que devenía en bárbaro no podía sino parecerle ajena; mientras que las personas del despotismo arcaico del antiguo Israel reinterpretadas a la manera de la primera individualización de la época axial por el judaísmo le parecían, obviamente, los modelos originarios de su propia subjetividad.
>
> Por eso los nuevos reinos bárbaros se refieren a Israel como a su propio pasado, desconociendo no solo la época grecorromana clásica sino su propio pasado tribal en una clara demostración de la ruptura cultural que el cambio de figura de la subjetividad implicaba". (Del Bufalo, 2015, págs. 856-857)

La máquina de la Iglesia, a través de uno de sus dispositivos, el Magisterio, despliega su fuerza (con la tradición, con el derecho, con la pedagogía del detalle que es traslúcida en la forma de reglamentar la vida de los monjes; con las prácticas ordinarias para moldear los cuerpos de quien lee; a través de ejercicios dirigidos de cómo se debe interpretar aquello que se lee) para la conquista de los cuerpos desterritorializadamente.

El Magisterio de Iglesia se nutría de las interpretaciones conciliares y estas, a su vez, de la producción teórica de los religiosos. Donde los asuntos teológicos debían iluminar el presente histórico a partir del Evangelio: ese era el fin fundamental. El centro de producción fueron los monasterios y sus distintas órdenes religiosas. De allí que se generó una maquinaria de manufactura intelectual utilizando como herramienta cardinal la filosofía griega para la interpretación evangélica. Mas al ser un asunto tan delicado (porque se trataba de realizar la práctica exegética sin violentar la tradición magisterial, sino más bien ampliando y clarificando los asuntos) la manera de leer, de comprender aquello leído y de explicar lo contenido en el texto requería, necesariamente, una metodología específica. Para que el practicante de la lectura y la escritura no cometiera herejía ni filosófica ni teológicamente y, por supuesto, que no violentara las relaciones entre el poder del Estado y el poder de la Iglesia. De lo que se desprende que los cuerpos debían entrenarse en ese arte de lectura y escritura.

De lo anterior se desprende que la técnica de lectura era vital, sustancial, para abordar el Evangelio, a la Biblia, como el Libro Sagrado. A saber: parafraseando inicialmente, colocando en el versículo aquello que el magisterio indicaba qué significaba, haciendo notas sobre cómo iluminar ese aspecto con algún teólogo o filósofo aceptado por la tradición y al margen la interpretación del autor. Era un entrenamiento donde lo marginal era lo que pensaba el intérprete. La vocación de esa técnica de lectura y escritura, era anular la voz del lector para pensar correctamente, no cometer pecado involucrando su parecer, sus prejuicios, en lo sagrado y darle voz, exclusivamente, a Dios y a la tradición magisterial, para que iluminara la opacidad del presente. A ese arte se le llamó glosar el Evangelio que devino en lo que se conoció como hermenéutica.

Y, aun así, con esa fidelidad, los asuntos marginales se transformaron en problemas sustanciales. De allí que estos se configuraron como exposiciones que tenían por sentido explicar las lecturas tanto literales como glosadas de forma interlineal y articulada con las marginales. Justamente, la relevancia que fueron adquiriendo en el tiempo las exposiciones, condujo a los monjes medievales a establecer un momento solo para la discusión de las cuestiones que surgían en las exposiciones. Momento distinto de la práctica de la lectura y escritura. Momento distinto de las horas de meditación. Tales cuestiones se transformaron en las disputas teóricas donde se presentaban, caracterizaban y proponían soluciones interpretativas; cuando utilizamos la expresión problema teórico, hablamos escolásticamente. Esta práctica para disciplinar a los cuerpos, para hacerlos dóciles y ser receptores de la voz del autor de las Sagradas Escrituras, Dios, fue lo constitutivo de la eticidad de las universidades medievales, dígase, sus hábitos, sus costumbres y, por supuesto, sus valores, aquello que se considera deseable. Y fue así porque el surgimiento de la maquinaria universitaria tenía por finalidad formar a las comunidades laicas en la tradición magisterial.

El deseo de la maquinaria estaba colocado en el conocimiento del texto, de allí que la condición para el acceso a la verdad no implicaba como condición la modificación en el sujeto, sino en el método de lectura para acceder al conocimiento dado por Dios. La centralidad de la Razón empezó a surgir en el seno del mundo medieval, distanciándose de la vida del cognoscente.

Foucault da cuenta del cambio de subjetividad, desde la teología hasta el momento cartesiano, porque es la interrogación por el método para adquirir verdades claras y evidentes. Y se maximiza con Kant por la interrogación a propósito de las condiciones, posibilidades y límites del conocimiento teniendo un camino seguro, el de la ciencia.

> "La teología es precisamente un tipo de conocimiento de estructura racional que permite al sujeto –en cuanto a sujeto racional y solamente en cuanto a sujeto racional– tener acceso a la verdad de Dios, sin condición de espiritualidad. Tuvimos a continuación todas las ciencias empíricas (ciencias de observación, etc…). Tuvimos la matemática, en fin, toda una multitud de procesos que actuaron…
>
> (…) Mi idea, entonces, sería que, si tomamos a Descartes como punto de referencia, pero evidentemente bajo efecto de toda una serie de transformaciones complejas, llegó un momento en que el sujeto como tal pudo ser capaz de verdad. Es muy notorio que el modelo de la práctica científica tuvo un papel considerable: basta abrir los ojos, basta razonar sanamente, de manera recta, y sostener la línea de la evidencia en toda su extensión sin soltarla nunca, para ser capaces de verdad. En consecuencia, el sujeto no debe transformarse a sí mismo. Basta con que sea lo que es para tener, en el conocimiento, un acceso a la verdad que está abierto para él por su estructura propia de sujeto… La liquidación de lo que podríamos llamar la condición de espiritualidad para el acceso a la verdad se hace entonces con Descartes y con Kant; Kant y Descartes me parecen los dos grandes momentos". (Foucault M. , 2001/2004, págs. 189-190)

Hemos dibujado una pincelada, una línea de fuerza de la figura de cómo se encadenó el sujeto a la palabra, desde la pluralidad del mundo romano alejandrino, pasando por la vocación de apropiarse de la verdad revelada en el texto, con un poder magisterial para determinar lo verdadero y lo falso hasta el momento cartesiano y kantiano, donde el método cobra valor epistemológico y se asienta como práctica rutinaria del conocer a la naturaleza, a la historia, a las sociedades, a las maneras cómo se construyen en términos

generales el conocimiento. Se consolidó el asunto del método con sus respectivas metodologías, olvidándose como un asunto relevante del conocimiento, el conocimiento de sí. Esta narración tuvo por objeto mostrar una manera de leer, una práctica social que está en los intersticios, en los supuestos cuando se interroga por la recepción de un autor.

Ahora bien, ¿Acaso tendrá sentido interpelar la obra de Foucault con relación a Nietzsche desde la práctica exegética? Si no se interpela desde ese horizonte, ¿Existirá otra posibilidad? ¿Será posible leer, estudiar a un autor, dar cuenta de él, sin vocación exegética?

EL LECTOR ARTISTA, LAS HERRAMIENTAS ROMANO-ALEJANDRINAS O HACER FILOSOFÍA

En el presente parágrafo mostraremos, grosso modo, la otra práctica de lectura que no es exegética y es conceptualizada por Nietzsche como interpretar que está emparentada con la práctica del creador en el campo de las artes. El pensador alemán desarrolla esta idea en la sección sexta de *Más allá del bien y del mal*, titulada "Nosotros los doctos". En el parágrafo 213, señala que el trabajo del filósofo no del docto, se parece más al del artista, porque tienen un *"olfato más sutil"* «(…) *ellos*, *que saben demasiado bien que justo cuando no hacen ya nada "voluntariamente", sino todo necesariamente, es cuando llega a su cumbre su sentimiento de libertad, de finura, de omnipotencia, de establecer, disponer, configurar creadoramente…"* (Nietzsche, 2012, pág. 197)

Un curador, un crítico o un historiador del arte, ve los cuadros del extraordinario pintor español Diego Velázquez y si tiene pericia en su oficio, podrá elaborar una extraordinaria disertación sobre el contexto histórico cuando creó *Las meninas*; explicará su arquitectura, el trabajo de los colores, la armonía, sería puntilloso en explicar cómo trata la luz, el por qué colocó en tal posición y no en otra a los personajes; daría cuenta de las innovaciones dentro de la historia del arte; podrá indicarnos las sutilezas encontradas en el rostro de la princesa Margarita Teresa de Austria y, si tiene buena fortuna, excelente manejo del idioma y pasión, en su escritura o en la oratoria, provocará que podamos deleitarnos con la genialidad de Velázquez. Su voz comienza y termina en Velázquez.

En cambio, Pablo Picasso al ver los cuadros de Velázquez, pintó cuarenta y cinco obras inspiradas en él. En ellas se puede descubrir a Velázquez, admirado, interpretado, por Picasso. La obra de Picasso nada tiene que ver con la princesa pintada por Fernando Botero quien hizo lo mismo que el pintor español y, sin embargo, ambos genios trasmiten la fuerza, la potencia y la reverencia que le brindan al creador del siglo XVII. Ambos, Picasso y Botero, estudian a Velázquez, se compenetran con su obra, para expresar su visión de mundo. Tanto el colombiano como el español, en el siglo XX, dialogan con el pasado, no para empequeñecerse ante aquella voz poderosa; sino para expresar, con toda corporalidad, su presente, con sus estilos, con sus formas, con sus lenguajes, con sus voces. Quien contempla esas pinturas no está viendo el pasado; se trata de una creación donde es nítida la voz del artista, pero en ella, el pasado, la voz antigua y su fuerza no dejan de estar. Quien se encuentra con aquellas interpretaciones de Botero o Picasso sobre Velázquez, tendrá la posibilidad de profundizar en la obra de ellos, pero también tendrá una luz para comprender a Velázquez. Esas interpretaciones no producen una voz rectora que guie para leer la propuesta de Velázquez, más bien es un enigma que debe enfrentar el observador: el diálogo entre esos creadores es un detalle que forma parte de una novedosa propuesta estética que es lo fundamental que debe enfrentar quien la contempla. Mutatis Mutandis, por ejemplo, podemos afirmar que Heidegger es un intérprete de Nietzsche.

Un exégeta podrá mostrar, con toda propiedad, que el texto utilizado por Heidegger para dar cuenta de Nietzsche, *Voluntad de poder*, fue el más inapropiado porque muchos fragmentos fueron intervenidos por su hermana. Pero lo que jamás podrá negar es que leyendo el *Nietzsche* de Heidegger tiene un camino alfombrado, un introito extraordinario, una propedéutica, para comprender la filosofía de Heidegger. Heidegger usa a Nietzsche para explicarse. Heidegger interpreta a Nietzsche a su estilo y forma, desde su cuerpo, con su voz; está Nietzsche de fondo, pero quien reluce es Heidegger. La sola manera de interrogar

de Heidegger al texto realizado por Nietzsche revela su manera de pensar, valga la cita: «*Pero al preguntar la pregunta conductora (¿qué es el ente?) y la pregunta fundamental (¿qué es el ser?), se está preguntando: ¿qué es…? Se está buscando para el pensamiento la apertura del ente en su totalidad y la apertura del ser.*» (Heidegger, 2000, pág. 73)

Las líneas citadas son traslúcidas, es la pintura de Heidegger. La argumentación que realiza sobre la concepción de arte en Nietzsche, resume de forma limpia el título de su obra como creador, *Ser y tiempo*. Para mostrar lo afirmado, reconstruiré un fragmento, a propósito de la "*Voluntad de poder como arte*" en su libro titulado *Nietzsche.*

(a) «*La pregunta por el arte es la pregunta por el artista.*» (b) «*Ser artista es un modo de vida*.» (c) «*Vida es la forma del ser que nos es más conocida.*» (d) «*Ser mismo es tomado por él solo como generalización del concepto vida*.» (Heidegger, 2000, pág. 75) De lo que se desprende que la pregunta por el arte es la pregunta por el ser. Lo que resume la interpelación es el *"Ser"*.

(e) «*El arte es, de acuerdo con el concepto ampliado de artista, el acontecer fundamental de todo ente; el ente es, en la medida que es, algo que se crea a sí mismo, algo creado*.» (Heidegger, 2000, pág. 81) (f) «*Que el acontecer fundamental del ente sea arte no quiere decir otra cosa que es voluntad de poder.*» (Heidegger, 2000, pág. 77) Por tanto, la voluntad de poder es el acontecer fundamental del ser. Hay una palabra que caracteriza el acontecer fundamental, el "*Tiempo"*. De allí que el problema esencial de Nietzsche, según Heidegger, podría resumirse como "*Ser y tiempo"*; dígase el título de la obra de Heidegger.

Frente a la lectura de Heidegger sobre Nietzsche se han producido sendas discusiones entre los heideggerianos y los nietzscheanos. El exégeta amante de Heidegger abogará por el ídolo, indicando que cuando escribió ese libro, no se conocían los hallazgos, esenciales, a saber: que la perversa hermana de Nietzsche hizo a su antojo un libro llamado *Voluntad de poder*. De allí que aquella novedad cambia por completo la circulación del autor Nietzsche, por lo tanto, la recepción y la interpretación. En otras palabras, el ídolo no tiene la culpa de haber leído lo que leyó; bajo el supuesto de que, si no existiera tal libro y solo los escritos póstumos, el ídolo hubiese leído distinto. Pero, aun así, haciendo aquella salvedad, mostrará porqué para Heidegger, Nietzsche es el último metafísico. El exégeta Nietzscheano arremeterá contra Heidegger, en defensa de su ídolo. Citará desde aquello que dice Nietzsche, a propósito de lo que les debe a los antiguos: nada a los griegos y todo a los romanos; que la cura del platonismo es Tucídides, Horacio y Maquiavelo… hasta cada expresión donde indica que el ser es una palabra y nada más; por lo tanto, no es metafísico como sí lo es Heidegger.

¿Cuál es el punto en común entre los litigantes, entre los abogados de los autores? Que están conscientes de que Heidegger resumió la obra de Nietzsche, pero al mismo tiempo omitió, desfiguró, violentó, rellenó y hasta inventó asuntos. Efectivamente lo hizo, precisamente porque Heidegger es Heidegger, un artista, un filósofo, no un exégeta. Exactamente igual como Botero o Picasso hicieron con Velázquez. Sería verdaderamente una catástrofe que algún curador, "comisario" ingenuo critique a Botero o a Picasso porque desfiguraron, violentaron o rellenaron la obra de Velázquez y se le publicite semejante barbaridad. Lo que hicieron Botero, Picasso y Heidegger fue la práctica, según Nietzsche, del interpretar. Lo afirma el pensador alemán de forma taxativa:

> "(…) la ciencia francesa anda buscando ahora una suerte de primacía moral sobre la alemana, ese renunciar de pleno a la interpretación (al violentar, enderezar, resumir, omitir, rellenar, inventar, desfigurar y lo que sea inherente a la esencia de todo interpretar". (Nietzsche, 2016, pág. 552)

A algún escolástico moderno, seguramente, podría darle urticaria aquello que dijo Nietzsche sobre el interpretar y con rigurosidad se preguntará por las condiciones, posibilidades y límites de tal ejercicio. Al respecto tendríamos que contra argumentar afirmando que Nietzsche no fue original en esto; porque ha sido la práctica de los grandes pensadores. ¿Qué hizo Platón con Sócrates, o con Parménides? ¿Qué hizo Aristóteles con los filósofos anteriores? Cicerón fue explícito cuando expresó que él utilizaba las ideas que le interesaban de los antiguos estoicos para expresar sus ideas. «*Seguiré, por lo tanto —en este momento en*

concreto y para esta indagación—, fundamentalmente a los estoicos, no como traductor, sino que, como suelo, de acuerdo con mi juicio y preferencia sacaré de sus fuentes cuanto me parezca bien por la razón que sea.» (Cicerón, 2014, pág. 45)

¿Acaso no tendríamos que admirar la invención, la imaginación, la creatividad, de los primeros padres de la Iglesia para tratar –interpretar- los cuentos de la vida de Jesús, usando a los filósofos antiguos? Deberíamos indicar que no usaron todos los cuentos existentes en su época; seleccionaron unos y no otros, según la conveniencia ética, estética, política… ¿Quién puede saber a ciencia cierta porqué tomaron unos y no otros? ¿Qué les motivó en aquella circunstancia determinada? Pensemos, por ejemplo, en Tertuliano quien según Jean Daniélou:

> “(…) reacciona contra las traducciones de la Biblia con que se encuentra y que le parecen bárbaras, y las rehace a partir del griego… Reacciona contra la exégesis judeo-cristiana de las parábolas y regresa al sentido literal… Reacciona contra las descripciones apocalípticas del más allá y las reduce al mínimo... Tertuliano busca limpiar al cristianismo de lo que pudiese darle un halo extraño, bárbaro, para aclimatarlo al ambiente romano”. (Danielou, 2006, págs. 119-120)

¿Qué decir de San Agustín o Santo Tomás que redimensionan aquella invención, aquel acto fabulador inaugural, para marcar con su obra una esquirla, un fragmento, un retazo de la historia de las ideas del mundo viejo europeo? Los santos filósofos lo hicieron con los cuentos seleccionados por la máquina eclesial, reutilizando la tradición magisterial –que respondían a circunstancias sociopolíticas de su momento- y a los filósofos antiguos. En otro orden de ideas, pero con el mismo horizonte, nos preguntamos: ¿Acaso no es admirable la creatividad, la imaginación, de Hegel para explicar que las prácticas religiosas griegas posibilitaron el surgimiento de la filosofía y emparentar aquel acontecer con las prácticas religiosas que se generaron a partir de Lutero (cristianismo-romano-protestante) y el brote de Kant como el Sócrates moderno? ¿Acaso no estaba interpelándose por la historia de su subjetividad, dígase, el devenir de Europa? ¡Qué importa que exagere su mirada como cualquier artista, como Van Gogh que se cortó su oreja para hacer más bello su autorretrato! Fue tan potente la invención artística hegeliana que le provocaron a Heidegger otra ficción desbordada que el lenguaje de la metafísica se manifestó en griego, en el latín y en alemán; vocablo que, en el pensador del siglo XX, aludía nada más y nada menos que al pensar. Heidegger hizo un mural de la historia de las ideas agrandado de tal magnitud –“Boterianamente”- que Inglaterra, Francia, apenas se vislumbran y el resto del planeta quedó en penumbras, no pensantes. ¡Acaso ese lado monstruoso no forma parte del arte del pensar! ¿Acaso no es admirable la creatividad del joven Augusto Comte para imaginar una forma de comprender la convulsión socio política de su momento, inventando un fresco titulado física social?

¿El problema está en los límites del interpretar la obra de los otros? No. El asunto es que, para interpretar, en el sentido que hemos expuesto, tiene que haberse ejercitado el lector, entrenado, adiestrado, en el arte del pensar. Práctica muy distinta a la de leer y escribir, a la exégesis. Bien lo afirma Heidegger:

> “Con todo, el hecho mismo de que durante años nos entreguemos con auténtico empeño al estudio de los tratados y escritos de los grandes pensadores, todavía no nos concede la garantía de que nosotros mismos pensemos o estemos dispuestos a aprender a pensar. Por el contrario: la ocupación con la filosofía puede simularnos muy pertinazmente la apariencia de que pensamos puesto que «filosofamos» sin cesar”. (Heidegger M. , 2005, pág. 7)

Foucault, sin lugar a dudas, fue un artista genial. No hizo una pintura de Nietzsche como la realizada por Heidegger. Escribió junto a Deleuze, una introducción a las obras completas de Nietzsche editadas por Gallimard; escribió, quizás, un par de artículos; lo usó en su curso de 1971, trenzándolo con Spinoza y publicado con el nombre *Lecciones sobre la voluntad de saber*. Pero dejemos que sea el mismo autor que explique su recepción de Nietzsche. Dijo Foucault con respecto a Nietzsche y a Heidegger, el año en que murió, lo siguiente:

> "Todo mi devenir filosófico ha estado determinado por mi lectura de Heidegger. Pero reconozco que es Nietzsche quien la ha arrastrado, No conozco suficientemente a Heidegger y prácticamente no conozco Ser y Tiempo, ni las cosas recientemente editadas. Mi conocimiento de Nietzsche es mucho mejor que el que tengo de Heidegger. Eso no quita para que éstas sean las dos experiencias fundamentales que he hecho, Es probable que si no hubiera leído a Heidegger, no habría leído a Nietzsche. Había intentado leer a Nietzsche en los años cincuenta, ¡pero Nietzsche por sí solo no me decía nada! Mientras que Nietzsche y Heidegger, ¡eso sí que produjo el impacto filosófico! Pero no he escrito nunca nada sobre Heidegger y solo he escrito un pequeño artículo sobre Nietzsche; son, sin embargo, los dos autores que he leído más. Creo que es importante tener un pequeño número de autores con los que se piensa, con los que se trabaja, pero lo que no se escribe. Escribiré sobre ellos, quizás, un día, pero en este momento no será para mí más que instrumentos de pensamiento. En definitiva hay, en mi opinión, tres categorías de filósofos: los filósofos que no conozco, los filósofos que conozco y de los que he hablado y los filósofos que conozco y de los que no hablo". (Foucault M. , 1999, pág. 388)

Foucault, en 1967, en las conversaciones con Paolo Caruso, a propósito de Nietzsche, dijo lo siguiente:

> *"(…) En cuanto a la influencia concreta que Nietzsche ha tenido sobre mí, me sería muy difícil precisarla, porque me doy cuenta justamente de lo profunda que ha sido. Me limitaré a decirle que en el plano ideológico fui "historicista" y hegeliano hasta leer a Nietzsche".* (Foucault M. , 2013, pág. 95)

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Foucault es un pensador que se ocupó de problemas y utilizó a los autores como herramientas para dar cuenta de su mirada sobre aquellos asuntos de la vida cotidiana y, obviamente, al usarlos de esa forma, recortó, tergiversó, resaltó, acomodó, amplió, fotografió, desdibujó a los pensadores como Séneca, Kant, Hegel, Marx, Freud, Nietzsche o Heidegger. Las temáticas que problematizó estaban directamente relacionadas con sus preocupaciones existenciales la locura, la sexualidad, la educación o la política. Precisamente por ello Foucault no fue un exégeta de Nietzsche ni de Marx, ni de ningún otro.

El exégeta se reconoce porque su escritura comienza y termina, en el apellido del autor que interpreta. La forma de interrogar es para iluminar una escritura y a eso llama problema teórico. Es decir, en su acepción escolástica.

El intérprete se reconoce porque su escritura comienza y termina con su nombre y apellido. Su problema trata de unas prácticas intersubjetivas que desea comprender, su cuerpo en la historia es su asunto. De allí que su lengua materna la potencia, porque su arte depende de su cuerpo. Sus libros no remiten a pensar a otro libro, sino adentrarse en la comprensión de un acontecer. Y como todo creador usa a los autores, pueden sentirse en su obra, pero no es lo central. Sus producciones son irregulares con monstruosidades, exageraciones, precisiones matemáticas, elegantes articulaciones conceptuales que solo responden a su manera de ser y estar en el mundo. Y, justamente, mientras más se adentra en su subjetividad, ese amasijo rizomático de su devenir, da pista para comprensiones de la condición de humanidad en términos universales.

En sentido, tanto Nietzsche como Foucault, lo que nos invitan en este siglo XXI es a tratar de ejercitarnos en la danza del pensar. Lo que Kant formuló: ¡Atreverse a pensar!

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES. (2000). *Metafísica. Trad. Tomás Calvo Martínez.* Madrid: Gredos.

BRANDES, G. (2008). *Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático (Trad) José Liebbermann.* Madrid: Sexto Piso.

CICERÓN. (2014). *Los deberes (Trad.) Ignacio García Pinilla.* Madrid: Gredos.

DANIELOU, j. (2006). *Los orígenes del cristianismo latino.* Madrid: Ediciones cristiandad.

DEL BUFALO, E. (1992). *La genealogía de la subjetividad.* Caracas: Monte Ávila.

DEL BUFALO, E. (2015). *Roma: Historias y devenires del individuo.* Caracas: Bid & Co.

ERIBON, D. (2004). *Michel Foucault.* Barcelona: Anagrama.

FOUCAULT, M. (1999). *Entre filosofía y literatura (trad) Miguel Morey.* Barcelona: Paidós.

FOUCAULT, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica.* Barcelona: Paidós.

FOUCAULT, M. (2001). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones.* Buenos Aires: Alianza.

FOUCAULT, M. (2001/2004). *La hermenéutica del sujeto.* Buenos Aires: F.C.E.

FOUCAULT, M. (2002). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión.* Buenos Aires: Siglo XXI.

FOUCAULT, M. (2004). *La hermenéutica del sujeto .* Buenos Aires: FCE.

FOUCAULT, M. (2008). Un diálogo sobre el poder. En F. Michel, *Voluntad y poder.* Buenos Aires: Alianza.

FOUCAULT, M. (2012). *Lecciones sobre la voluntad de saber.* Buenos Aires: F.C.E.

FOUCAULT, M. (2013). ¿Qué es usted, profesor Foucault? (Trad) Horacio Pons. En M. Foucault, *¿Qué es usted, profesor Foucault?* Buenos Aires: Siglo XXI.

FOUCAULT, M. (2014). *Del gobierno de los vivos.* Buenos Aires: FCE.

GONZÁLEZ SALINERO, R. (2000). *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV y V).* Madrid: Trotta.

HADOT, p. (1979). El fin del paganismo. En H.-C. PUECH, *Las religiones en el mundo mediterráneo y en el oriente próximo I.* México D.F.: Siglo XXI.

HEIDEGGER, M. (2000). *Nietzsche I.* Barcelona: Destino.

HEIDEGGER, M. (2005). *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta.

MONTSERRAT TORRENS, J. (2005). *La sinagoga cristiana.* Madrid: Trotta.

NIETZSCHE, F. (1999). *La ciencia jovial. La gaya ciencia.* Caracas: Monte Ávila.

NIETZSCHE, F. (2011). Consideraciones intempestivas II. De la utilidad y los inconvenientes para la vida. En F. Nietzsche, *Obras Completas* (Vol. I). Madrid: Tecnos.

NIETZSCHE, F. (2012). *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro.* Madrid: Alianza.

NIETZSCHE, F. (2016). De la genealogía de la moral. En F. Nietzsche, *Obras Completas. Volumen IV* (pág. 1184). Madrid: Tecnos.

NIETZSCHE, F. (2016). Genealogía de la moral. En F. Nietzsche, *Obras completas* (Vol. IV). Madrid: Tecnos.

SAN AGUSTÍN. (2005). *La ciudad de Dios. Libros I-VII.* Madrid: Gredos.

SÉNECA. (1994). *Cartas morales a Lucilio (I).* Buenos Aires: Orbis.

STEGEMANN, E., & STEGEMANN, W. (2000). *Historia social del cristianismo primitivo.* Navarra: Verbo Divino.

VOUGA, F. (2000). *Los primeros pasos del cristianismo.* Navarra: Verbo Divino.

BIODATA

Jonatan ALZURU APONTE: Dr. en Ciencias Sociales, Lic. En Filosofía. Fue Director del Centro de Investigaciones Post Doctorales de la Universidad Central de Venezuela (UCV). Fue Director de la Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados (RELEA). Coordinó el Programa Postdoctoral Estudios de la vida Cotidiana (UCV). Ha publicado los siguientes libros: Bocetos para una estética del vivir (2009); Oscura Lucidez. Armando Rojas Guardia (2013); Ejercicios para cuidarse: Foucault, Nietzsche y Maquiavelo como herramientas;(2014) Rizomas del cuerpo. Rafael castillo Zapata (2015), todos en la editorial Bid & Co; La vida en breve. Miguel Márquez (2016), Fundecem; Buenas prácticas de vinculación con el medio. Una mirada desde los voluntariados de la UACh (2023). Ha compilado ocho libros compilados, entre otros: Posteos desde el sur: Tributo y asedio a Guillermo Deisler (2022) Edt. Actual de la ULA (online).



Código: ut30pr1092025





Artículos

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 30, n.º 109, 2025, e15096686
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555
Para citar utilice este ARK: https://n2t.net/ark:/31467/utopraxis/15096686
Depositado en Zenodo: https://doi.org/10.5281/zenodo.15096686



Instituciones, mitos y utopías. Relaciones conceptuales en el pensamiento trascendental de Franz Hinkelammert

Institutions, myths and utopias. Conceptual relationships in the transcendental thought of Franz Hinkelammert

Hugo Amador HERRERA TORRES
https://www.orcid.org/0000-0003-3685-4043
hugo.herrera@umich.mx
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México

RESUMEN

El objetivo del artículo es identificar las relaciones conceptuales entre instituciones, mitos y utopías en la reflexión sobre escenarios trascendentales que realiza Hinkelammert. El autor, a pesar de profundizar en el estudio de instituciones, mitos y utopías, que son tres tipos de escenarios trascendentales, no establece explícitamente sus vínculos técnicos, aunque se perciben de manera implícita algunos enlaces. Estos escenarios atraviesan la realidad concreta de los seres humanos. La incorporación de estos se hace entonces necesaria en los análisis de las ciencias empíricas. Los resultados del artículo indican que los tres clases de escenarios, en conjunto, constituyen un marco explicativo que ayuda a comprender las dinámicas sociales pasadas y actuales. Los mitos proporcionan la orientación de las utopías, las cuales quedan plasmadas formalmente en las instituciones. Las conductas de los sujetos en las sociedades están justamente determinadas por las instituciones. Los mitos, en consecuencia, son el punto de partida para la construcción de los órdenes sociales.

Palabras clave: ilusión; imaginación; instituciones; mitos; utopías.

ABSTRACT

The objective of the paper is to identify the conceptual relationships between institutions, myths and utopias in Hinkelammert's reflection on transcendental scenarios. The author, despite delving into the study of institutions, myths and utopias, which are three types of transcendental scenarios, does not explicitly establish their technical links, although some links are implicitly perceived. These scenarios go through the concrete reality of human beings. The incorporation of these then becomes necessary in the analyzes of empirical sciences. The results of the article indicate that the three types of scenarios, together, constitute an explanatory framework that helps understand past and current social dynamics. Myths provide the orientation of utopias, which are formally reflected in institutions. The behaviors of subjects in societies are precisely determined by institutions. Myths, consequently, are the starting point for the construction of social orders.

Keywords: illusion; imagination; institutions; myths; utopias.

Recibido: 20-11-2024 ● Aceptado: 01-02-2025

INTRODUCCIÓN

Franz Hinkelammert (FH) desde edad temprana detectó uno de los temas que más desarrolló a lo largo de su vida académica: la reflexión trascendental en las ciencias empíricas. FH escribe:

> "Cuando estudié economía, en los primeros semestres teníamos que estudiar la competencia perfecta, con su concepto central del actor omnisciente. […] Yo le pregunté al profesor enseguida cómo era la relación de este supuesto con la concepción teológica del dios omnisciente. No lo discutió como problema, sino que solamente decía que, en la teoría económica, se trataba de un problema puramente heurístico o también didáctico o de ilustración" (Hinkelammert 2022a, p. 192).

El actor omnisciente, al que se refiere FH, es parte de un escenario trascendental. Un escenario trascendental es igual a un escenario metafísico o idealizado. El escenario, en la cita de FH, es la competencia perfecta. El actor omnisciente al encontrarse en el cuadro de un escenario trascendental tiene imperiosamente un carácter metafísico. El dios omnisciente de los análisis teológicos que menciona FH también forma parte de un escenario idealizado que, por lo regular, corresponde a un Reino ideal (Reino mesiánico, por ejemplo). FH (2022a) subraya que los escenarios trascendentales no pueden reducirse a temas heurísticos o didácticos y, mucho menos, a esquemas ilustrativos, tal como enuncia en la cita el profesor de economía. El autor (2022a) asevera que la discusión sobre los escenarios trascendentales es sustancial en las ciencias empíricas porque estos guían la acción humana y, por tanto, se manifiestan directamente en la realidad objetiva. La presencia efectiva de la cuestión trascendental en los hechos está superada. El debate, más bien, se halla en conocer cuáles escenarios trascendentales dirigen las actividades de los sujetos.[1]

Los escenarios trascendentales son proyecciones ideales que elaboran los sujetos. Estos escenarios son imposibles de concretarse empíricamente por las propias características de los seres humanos: conocimiento incompleto y limitaciones de las condiciones físico-biológicas. Los escenarios metafísicos sirven como fuente de referencia para lograr sociedades lo mejor posibles. La colocación de las sociedades lo mejor posibles como punto de orientación para el quehacer humano conduce hacia sociedades posibles. Lo posible representa posiciones por debajo de lo mejor posible (Herrera 2022a, 2022b, 2023). No tener como base a los escenarios idealizados en la práctica de los sujetos impide los mejores avances posibles.

Los escenarios trascendentales se visualizan, cuando menos, en instituciones, mitos y utopías. Estas tres categorías analíticas son constantes en prácticamente toda la obra de FH. El economista, incluso, elaboró libros donde otorga preponderancia especial a cada categoría, sin omitir, desde luego, las otras. FH, en 1984, publicó *Crítica a la razón utópica*; en 2007[2], *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*; en 2010, *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso.* La ley son las instituciones formales. Otro libro centrado en las instituciones es *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido* (2003). En 2020, FH escribió *Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental*, en este manuscrito recurre a las instituciones, los mitos y las utopías. El autor, sin embargo, no hace explícitos en ninguno de los textos anteriores los vínculos entre las tres categorías. El ejercicio más acabado en este asunto lo desarrolló con Mora en 2013, pero los economistas usaron los términos finalidad, normas, juicios de valor, fines y medios.

El objetivo del artículo, en este sentido, consiste en identificar las relaciones conceptuales entre instituciones, mitos y utopías en las interpretaciones en materia trascendental de FH.

---

[1] FH utiliza la expresión conceptos trascendentales en sus escritos. Estos conceptos retratan eventos futuros, cuyos diseños pudieron elaborarse en el pasado o en el presente. Se plantea, en este documento, que los escenarios trascendentales representan correctamente a tales conceptos. La construcción de escenarios es una herramienta para visualizar opciones futuras que sustituyan o modifiquen situaciones presentes.

[2] Se identifica con el año 2007a en las fuentes de referencia.

La reflexión trascendental fue desarrollada por Kant [2022 (1781)][3]. Hegel [1966 (1807), 1968 (1812)] también recurre a este tipo de razonamiento mediante la explicación de la infinitud. Ricoeur (1976a, 1976b), en el siglo pasado, se adentró en el tema. Dussel (2006, 2009, 2015, 2016, 2021) hace lo propio en el siglo XXI. FH (2022a) pone atención en la obra de Kant y Ricoeur, enfatiza que, más el primero que el segundo, llevaron el pensamiento trascendental a las relaciones que los individuos tienen con ellos mismos (relaciones intra-individuos): "[…] individuo real (en comparación con) el individuo trascendental […]" (Hinkelammert 2022a, p. 54).[4] FH, según Herrera (2024b), acepta las relaciones intra-individuos y, además, estudia las relaciones sociales entre los sujetos en comunidad: relaciones inter-sujetos.

El artículo se divide en tres partes. En la primera, se examinan cuestiones de las instituciones: su posición de pautas para la creación de órdenes sociales, la composición que tienen, el lazo que conservan con las éticas funcionales y su relación con las utopías. En esta parte se intenta conceptualizar a las instituciones. FH destaca la importancia de estas en la construcción de sociedades; sin embargo, no las define. El autor en su producción académica se concentró en revelar las causas ocultas con relevancia amplia que permiten comprender las realidades objetivas de los sujetos. El economista, según Mora (2023), no fue un tratadista ni pretendía serlo, sus líneas argumentativas quedaron abiertas. En la segunda, se sitúa a los mitos como narraciones vigentes que discurren sobre lo que acontece en un momento determinado. Las sociedades pre-modernas tuvieron sus mitos. La modernidad ahora tiene los suyos. En el apartado se analizan los mitos de Abraham e Isaac, del dios Prometeo y de la competencia perfecta. En la tercera, que es la última, se exploran las nociones de utopías contrastando los aportes de FH y Dussel. Al final del documento, se encuentran las conclusiones y las fuentes de referencia utilizadas.

SOCIEDADES IDEALES E INSTITUCIONES

Las instituciones son un sistema complejo de reglas plasmadas en documentos político-legales (Constituciones políticas) y de pautas conductuales no escritas. Las pautas son convencionalismos que pueden variar de un periodo a otro y entre los territorios (cortesía con los demás sujetos, respeto a la naturaleza, honestidad). Los documentos político-legales, de igual manera, gozan de historicidad. Las reglas son formales y las pautas no escritas son informales.

Las instituciones presentan explícitamente a sociedades ideales. Las reglas escritas detallan colectividades particulares plenas y, a la vez, estas reglas mantienen congruencia total con las pautas conductuales no escritas. Los sujetos, asimismo, suponen que las instituciones serán asimiladas cabalmente por todos. La asimilación generará comportamientos específicos, los cuales crearán relaciones sociales que retratarán íntegramente al orden social escrito.

Las instituciones para sostenerse y consolidarse en el tiempo necesitan de una ética. La ética está incluida en el proceso institucional que experimentan los sujetos (Hinkelammert 2022b). La ética señala aquellas normas que permiten conducirse por lo correcto. Las normas que contravengan a las reglas formales y a las pautas informales llevarán por caminos incorrectos, y viceversa. FH recurre a la ética de los ladrones dibujada por Platón:

> "[…] Los ladrones […] roban y si es necesario matan para conseguirlo. […] Para que una banda de ladrones pueda continuar robando, en su interior tiene que asegurar que ningún ladrón robe al otro, que ninguno mate al otro y que no se […] traicionen mutuamente. Si no aseguran (esto), no pueden robar […], incluso, la banda se disuelve. Para funcionar como banda de ladrones tienen que respetar mutuamente dichas (normas) […]" (Hinkelammert 2022b, p. 154).

---

[3] El primer año indica la versión consultada del libro, el año en paréntesis señala la primera edición del texto.
[4] La palabra entre corchetes fue colocada para flexibilizar el contenido de la cita. No altera el contenido. Esto aplica para las demás citas utilizadas en el artículo.

Las instituciones, en la cita, son las reglas que siguen los ladrones para lograr la meta de la banda (robar). En lugar de ladrones, también se puede nombrar a empresarios, burócratas, clientes o ministros de culto, puesto que acatan reglas para concretar las metas de sus organizaciones. La aceptación de las reglas propias de una banda de ladrones por parte de las personas que la integran produce que estas tengan efectivamente conductas de ladrones. Las normas éticas aceptadas por los ladrones aterrizan en acciones correctas en relación con sus comportamientos y con las tareas de la banda. No robar, no matar y no traicionar al interior de la banda, continuando con el argumento de FH, son normas éticas que generan la coyuntura para que la organización delictiva opere y alcance sus propósitos. La falta de estas normas destruiría a la banda porque los ladrones harían acciones que obstaculizarían el funcionamiento de la organización (acciones incorrectas).

El ejercicio anterior puede hacerse con un solo ladrón. El ladrón que roba a todos los habitantes de un pueblo arruina su negocio en ese pueblo. De hacerlo, ya no habría a quien robar. La norma ética sería robar únicamente a los sujetos que más tienen. El ejemplo de la banda de ladrones, así como el caso del ladrón solitario, muestran que hay muchas éticas. Los empresarios inmersos en la economía de mercado capitalista también necesitarían normas éticas. La norma principal sería la búsqueda del interés personal en sus transacciones.

Las éticas son funcionales puesto que contribuyen sustancialmente a la operación de las instituciones. La idealización que tienen las instituciones, desde luego, 1) considera normas éticas con afinidad total a las reglas formales y pautas informales, y 2) contempla que los sujetos practicarán tales normas de modo incondicional.

Las instituciones —debido a su idealización— no pueden aterrizarse totalmente en la realidad objetiva. Las personas, en el campo empírico, interiorizan y adoptan solo de forma parcial las reglas formales y las pautas informales. Las normas éticas, de igual manera, son acatadas fragmentariamente. Las instituciones, que expresan ordenes sociales óptimos, ante la acción humana, conducen hacia sociedades lo mejor posibles.[5]

¿Cuál es el problema de las instituciones? Su problema son las ilusiones trascendentales. Hay tres tipos:

1. Buscar la concreción de las instituciones a través de comportamientos humanos específicos en la realidad concreta. Cuando los sujetos intentan lograr conductas con cero errores tras la adopción exacta de reglas y códigos atentan contra sus vidas. Este tipo de conductas supera su constitución humana. La imperfección de sus pensamientos y la finitud de sus cuerpos físico-biológicos (mortales) impiden asumir idealmente reglas y pautas, o bien, dicho de otra manera, los comportamientos ideales son producto exclusivo de pensamientos perfectos y de cuerpos humanos eternos.

   No es lo mismo imaginación que ilusión. Las imaginaciones trascendentales son construcciones mentales que hacen los seres humanos en relación con la superación ideal de las necesidades insatisfechas en el presente. La superación ideal incluye sobrepasar los límites de la posibilidad, pero los sujetos tienen conciencia de que sobrepasarlos introduce a la imposibilidad empírica. Las ilusiones, por su parte, conducen a espacios que se encuentran más allá de los límites de la posibilidad. La primera clave para diferenciar entre imaginaciones e ilusiones se halla en el escrutinio de los límites para el trabajo humano (Molina 2022). En perspectiva de imaginación, los sujetos reconocen a las instituciones como imposibilidades empíricas que sirven de horizontes regulativos para lograr la mejor acción posible.

[5] La diferencia convencional entre instituciones e institucionalidad está en que las instituciones son interpretadas como estructura jurídica, mientras que la institucionalidad supone un cumplimiento adecuado de las reglas formales robustecido con las pautas informales y las normas éticas. Los órdenes sociales lo mejor posibles en la realidad objetiva, en patrón hipotético, señalan la existencia de una institucionalidad.

2. Contenidos institucionales que nieguen la afirmación del fundamento de la realidad objetiva. El fundamento es la vida humana y la naturaleza ("vida en general"). Este es un hecho inobjetable. Las instituciones que potencian la "vida en general" están asentadas en imaginaciones. La segunda clave para distinguir entre imaginaciones e ilusiones consiste en discernir sobre qué se está idealizando. FH escribe al respecto:

    > "Los juicios de hecho cuyo criterio de verdad es la vida y muerte son a la vez los juicios constituyentes de la realidad objetiva […]. La realidad objetiva no es algo independientemente de la vida [humana]. La vida del [ser humano], al lograr evitar la muerte, mantiene la realidad como objetiva. Por eso en el suicidio se disuelve la realidad, y en el suicidio colectivo de la humanidad la realidad se disuelve definitivamente […]. La objetividad de la realidad no antecede a la vida humana, sino es tanto su producto como su presupuesto […]" (Hinkelammert 1995, citado por Dussel 2001, pp. 241-242).

    FH, para ilustrar, se concentra en la ética de la reproducción de la "vida en general", la cual subordina a las éticas funcionales, no las elimina. Para que haya empresarios o ladrones primero se debe asegurar que estos tengan vida y que la naturaleza tenga un estado adecuado. De ignorarse, no habrá empresarios o ladrones que realicen transacciones o robos, respectivamente.

3. Las instituciones son indispensables para concertar la convivencia entre seres humanos (Hinkelammert y Mora 2013). Los sujetos, no obstante, como parte de su condición, tienden irremediablemente a totalizarlas (absolutizarlas). La totalización institucional constituye la tercera ilusión trascendental. Dussel, en este sentido, señala:

    > "[…] Las instituciones, cuando se cierran sobre sí autorreferentemente […] [se convierten] en fin en sí mismas y ponen en riesgo a la vida de quien las creó. […] Se trata entonces de una totalización de la institución, de una fetichización, de una autorreferencia que niega la vida a favor de las propias [instituciones] […]" (Dussel 1999, p. 10).

    La totalización se puede presentar tanto para instituciones con base en imaginaciones como en ilusiones. La absolutización de la imaginación que garantice la "vida en general", por ejemplo, destruye a la "vida en general", puesto que las personas considerarían como alcanzable el contenido idealizado de las instituciones. Se transita, en este caso, de una imaginación a una ilusión. La tercera ilusión está vinculada con la primera. La tercera clave para separar entre imaginaciones e ilusiones se encuentra en determinar la posición que los sujetos han otorgado a las instituciones. FH, en este tema, hace una analogía conveniente con la cita de Dussel: "el sábado ha sido instituido para los seres humanos y no los seres humanos para el sábado" (Hinkelammert 2022b, p. 135).

FH (2022a) pone el acento en las instituciones que sirven como mecanismos para que funcionen otras instituciones. Las considera indispensables. El autor, no obstante, objeta aquellas que operan automáticamente para lograr los movimientos de las demás. El economista puntualiza que el mercado capitalista es una institución de este tipo. El mercado constituye el núcleo de la competencia perfecta (escenario trascendental); siendo así, tiene un carácter ideal. FH (2022a) señala que algunos prototipos diseñados en la física y filosofía son antecedentes directos de las "instituciones de funcionamiento automático". El autor destaca la construcción de Wittgenstein en el campo de la filosofía.

Wittgenstein hizo el bosquejo de una persona omnisciente, la cual estaba enterada de todos los movimientos de todos los cuerpos animados e inanimados de la Tierra, así como de todos los pensamientos de todos los seres humanos. Esta persona, en el proyecto de Wittgenstein, en caso de llegar a escribir un libro que contuviera todo su conocimiento, haría una descripción exacta de todo lo que aconteciera en la Tierra. FH (2022a) indica que tal persona únicamente describiría los movimientos, no participaría en los procesos y tampoco tendría capacidad de discernimiento. En aquellos actos donde seres humanos lanzaran piedras al vacío cuando estuvieran en la cima de un acantilado, la persona de Wittgenstein revelaría los

pensamientos que surgen durante el acto. En ese mismo acto, pero ahora los seres humanos aventando a otros seres humanos al vacío desde la punta del despeñadero, la persona de Wittgenstein registraría, de igual manera, los pensamientos de los ejecutores y de los sujetos que fueron arrojados. La persona omnisciente hará simples anotaciones en el libro sin ningún tipo de juicio sobre los pensamientos y actos. Arrojar piedras o personas sería lo mismo ante la unidad omnisciente de Wittgenstein.

FH (2022a) plantea la tesis que el mercado de la competencia perfecta opera como el modelo de Wittgenstein. La expulsión de compradores y vendedores de los actos económicos es registrada por el mercado como un acto ordinario. La expulsión, sin embargo, implica para los sujetos la anulación de adquirir los productos que satisfagan necesidades vitales. El Estado es otra “institución de funcionamiento”, pero no es automática, puesto que atrás hay sujetos con capacidad de discernimiento para encausar a las instituciones con base en el orden social idealizado.

PROPIEDADES TRASCENDENTALES DE LOS MITOS

Los mitos, siguiendo a Ricoeur (1976a, 1976b) y FH (2007a, 2008), son narraciones racionales que a través de metáforas y/o símbolos afirman o niegan el fundamento (“vida en general”). En las narraciones aparecen sujetos con capacidades y habilidades sobrehumanas capaces de conseguir fines propios de dioses. En los mitos también actúan dioses con acciones concretas. Las personas sobrehumanas o los dioses con participación empírica son posibles en el pensamiento e imposibles en la práctica. Los mitos, por tanto, tienen propiedades trascendentales.

Dussel (2015) añade que los mitos ofrecen diferentes interpretaciones, lo que obliga a realizar trabajos hermenéuticos que desenvuelvan el sentido de los textos. “[Los mitos] […] pueden ser discursos engañosos que produzcan inversiones o falsificaciones de la realidad u oculten momentos o categorías esenciales para (crear) espejismos de aparente verdad, siendo solo explicaciones parciales” (Dussel 2015, p. 64).

FH (2022a), en concordancia con la expresión de Dussel, reorienta el mito de Abraham e Isaac, redactado en el libro del *Génesis*. El economista lo aleja de la interpretación difundida por el cristianismo imperialista. En este mito, para FH, se hace un compromiso central con la vida humana (imaginación trascendental). La narración señala que Yahvé pidió a Abraham que sacrificara a su hijo Isaac como demostración de lealtad. Abraham y su descendencia a cambio recibirían bendiciones. FH (2022a) destaca que Abraham no hizo tal sacrificio. Abraham decidió, por convicción propia, privilegiar la vida de Isaac, optó por demostrar su lealtad con la afirmación de la vida de su hijo.

La petición de Yahvé se aprecia, a primera vista, como cruel. No lo es. FH (2022a) lo descifra de otra manera. Yahvé considera que la desobediencia de Abraham cumple cabalmente la prueba de lealtad. Se comprueba cuando expresa: “[…] Juro por mí mismo que, ya que has hecho esto y no me has negado a tu hijo, el único que tienes, te colmaré de bendiciones […]” (Génesis 22, 16-18, citado por Hinkelammert 2022a, p. 37). El punto central en las palabras de Yahvé está en “no me has negado a tu hijo”. No sacrificar es no negar. La superación de la prueba, por ende, consistía en negarse a sacrificar. Yahvé le dice a Abraham: “[…] Escoge, pues, la vida, para que vivas […] tú y tu descendencia” (Deuteronomio 30, 19, citado por Hinkelammert 2022a, p. 37). Yahvé pudo haberle pedido a Abraham que le entregará a su hijo vivo. Esta petición no representaría una prueba de lealtad, se quedaría en solicitud simple.

El acto de Abraham sella una forma de existencia humana (vivir sin negar la vida). En el cristianismo imperialista, en contraste, se sacrifica para prosperar, se programa obediencia ciega a dioses que exigen acciones crueles. Vivir negando la vida también indica una manera de existencia humana. En la realización de otros trabajos sobre este mito, con base en los diálogos de la narración, pudiera encontrarse una participación mayor de Isaac. ¡La rebelión de Isaac contra su sacrificio! El ejercicio se centraría en aclarar las acciones de resistencia de Isaac contra la crueldad, de su posicionamiento en relación con el derecho a vivir.

El mito griego de Prometeo tiene importancia mayúscula en el proyecto de constitución del pensamiento crítico de FH. El autor explica que la interpretación de este mito cambió en el Renacimiento, se convirtió en una refutación del cristianismo imperialista, en la sustancia de los enfoques que cuestionaban a la burguesía moderna y en un promotor para la construcción de nuevos órdenes sociales. "[…] Marx introdujo a este Prometeo que respondía críticamente a las (ilusiones) prometeicas anteriores […]. Se trata de hecho de un Prometeo bastante único, que está en la cima de todos los Prometeos" (Hinkelammert 2008, pp. 11-12).

En la Grecia antigua iniciaron las versiones sobre el proceder de Prometeo. Hay múltiples adaptaciones. En el cuadro general del mito se cuenta que el dios Prometeo sustrajo el fuego del cielo —donde se encontraba él mismo con los demás dioses— para obsequiarlo a los seres humanos. Prometeo no esperaba nada a cambio. El fuego fue usado para que las sociedades avanzaran en materia de producciones económicas. Prometeo se transformó en el dios de la "civilización". El dios Zeus arremetió contra Prometeo por el hurto, lo amarró con cadenas en el territorio del Cáucaso, donde un águila se comía su hígado, el cual se reproducía todos los días. El águila se volvía a comer el hígado. Después de 30000 años, el dios Heracles, hijo de Zeus, asesinó al águila y quitó las cadenas a Prometeo. Zeus asintió la liberación; sin embargo, colocó a Prometeo un anillo que debía portar por siempre. El anillo fue elaborado con las cadenas del sometimiento (Hinkelammert 2007a, 2008).

FH (2007a, 2008) enuncia que el asunto revelador de la versión del Renacimiento sobre el mito está en que Prometeo fue identificado como un hombre que se rebeló contra los dioses. Prometeo, por ende, siguiendo a FH (2007a, 2007b, 2008), dejó de ser un dios para hacerse un ser humano. No se trataba de un hombre con privilegios sobre los demás en la Tierra, sino de un sujeto igual a los otros. El nuevo Prometeo luchaba por la emancipación e igualdad humana. Marx asumió esta transformación y, con base en esta, lanzó en su tesis doctoral de 1841 (*Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*) una sentencia "[…] contra todos los dioses del Cielo y la Tierra que no reconocieran la autoconciencia humana […] como la divinidad suprema […]" (Hinkelammert 2007b, p. 403; 2008, p. 13). ¿Qué es la autoconciencia humana? FH (2007a, 2007b, 2008) responde que conciencia es "ser consciente". El economista, atendiendo a Marx, asevera que autoconciencia humana es el "ser humano consciente de sí mismo". Y, el "ser consciente de sí mismo ", culmina FH, es "ser consciente del proceso de vida real". La vida real es la vida físico-biológica de los seres humanos y la dependencia que tienen estos de la naturaleza y de la existencia viva de los demás sujetos ("vida en general").

El mito de Abraham e Isaac, así como el mito de Prometeo, en el trabajo interpretativo de FH, están soportados en imaginaciones trascendentales. La razón moderna, en buena medida, ya no piensa en dioses como Yahvé, Zeus, Heracles o Prometeo; empero, diseña escenarios donde ocurren hechos que solamente pueden venir de acciones de personas sobrehumanas y dioses. En el mito de la competencia perfecta, elaborado por la teoría económica neoclásica, clavado en ilusiones, y que ahora está dirigiendo a la modernidad, supone la actuación sin errores de agentes y de "instituciones de funcionamiento automático".

El mito de la competencia perfecta expone que los productores y consumidores de un producto poseen información completa y oportuna de todos los movimientos que hagan los otros en relación con ese producto. La información sobre los movimientos, que es exacta, se expresa a través del precio del producto. El precio revela el acontecer total de producción y consumo. El mercado es el encargado de recopilar, establecer y ajustar los precios de manera permanente hasta lograr equilibrios para cada uno de los productos (equilibrios parciales): la totalidad de la producción de un bien a un precio determinado es consumida por las personas, sin que haya desperdicios o subutilización de factores de producción. La simultaneidad de todos los equilibrios parciales aterrizará en un equilibrio general: "[…] la totalidad de todos los productos es vendida y consumida a precios delimitados […]" (Herrera 2024b, pp. 10-11). Este mito privilegia al individuo que produce y consume bienes, el sujeto que busca la regeneración de la "vida en general" queda en segundo plano.

FH detecta otros cinco mitos de la modernidad, todos ellos, que son la mano invisible de Smith, el progreso infinito, la racionalidad perfecta de los individuos, el crecimiento económico ilimitado y el mito del poder, potencian a la competencia perfecta. La mano invisible de Smith (economía clásica) transmutó

directamente al mercado autorregulado que programa la competencia perfecta (economía neoclásica). El progreso infinito y el crecimiento económico ilimitado se conciben como efectos de la competencia perfecta. El progreso infinito y el crecimiento económico ilimitado al ocupar la posición de consecuencias abandonan el lugar de mitos para colocarse en el terreno de las utopías. FH y Mora (2014), en esta dirección, recalcan que la competencia perfecta opera con el supuesto de recursos escasos para la producción. El mercado es el encargado de realizar la asignación óptima de tales recursos. La superación de la escasez en pensamiento trascendental exige la consideración de su inverso: recursos abundantes. El resultado de la abundancia se traduce en progreso infinito y crecimiento económico ilimitado.

La racionalidad perfecta, por su parte, se refiere a las interpretaciones puntuales que hagan los agentes económicos acerca de los precios de los bienes. La competencia perfecta perfila a este tipo de agentes. El mito del poder —en la sociedad moderna— se vincula, de igual forma, con la competencia perfecta. FH (2007a, 2008), al respecto, explica que es seguro que ocurran contingencias, lo que impide la constitución de órdenes sociales espontáneos. Los sujetos, ante la presencia de la contingencia, tienen que crear instituciones para generar órdenes sociales. Las instituciones tampoco son cumplidas espontáneamente por las personas debido a las contingencias, debe recurrirse, en consecuencia, al ejercicio del poder. El poder obliga a seguir las instituciones. El poder mandata el cumplimiento de reglas mercantiles. FH (2007a, 2008) señala que, a partir de la construcción de órdenes sociales, las instituciones, los comportamientos de los seres humanos y el ejercicio del poder constituyen una unidad. La unidad no cambia, aunque se modifiquen los contenidos de las instituciones, o bien, se contemplen diferentes etapas históricas.

Marx (1844, citado por Hinkelammert y Mora 2014, p. 172) indica un criterio para identificar los dioses falsos de los mitos (ilusión trascendental): ¿Hasta qué grado —en el orden social instaurado— el ser humano es tratado como el ser supremo para el ser humano"? El contenido de la pregunta está alejado de la divinización del ser humano; más bien, se centra en colocar al ser humano pleno como ser supremo (Herrera 2022b, 2024a). El ser humano pleno entra en el ámbito de la trascendentalidad. Este satisface completamente sus necesidades físico-biológicas y socio-culturales, además, se desenvuelve en un orden social sin sujetos "humillados, sojuzgados, abandonados y despreciados" (Marx 1844, citado por Hinkelammert 2008, p. 15). Los dioses falsos atentan contra la "vida en general" y permiten la "humillación, sojuzgamiento, abandono y desprecio" de los seres humanos.

FORMA TRASCENDENTAL DE LAS UTOPÍAS

Los sujetos cuentan con pensamientos infinitos, puesto que estos no terminan, a pesar de que son imperfectos. Los seres humanos, al mismo tiempo, tienen cuerpos físico-biológicos finitos (Hinkelammert 2022a). El cuerpo tiene límites. "El límite de todos los límites es la muerte […]" (Hinkelammert y Mora 2014, p. 56). La infinitud de los pensamientos concluye cuando la finitud del cuerpo se consuma. Sin cuerpo vivo no hay pensamientos.

Los sujetos —al experimentar su finitud corporal— la trascienden con sus pensamientos infinitos; conseguida la trascendencia, entran al lugar de las utopías (Hinkelammert 2022a). La trascendencia de la muerte en formato de imaginación es la vida eterna. Los seres humanos también tienen límites en relación con sus necesidades socio-culturales y, de igual manera, los trascienden con sus pensamientos infinitos, cuya derivación en el marco de la imaginación es la vida plena. La vida eterna y plena es precisamente la utopía.

La vida eterna y plena es la orientación básica a partir de la cual se pueden construir múltiples órdenes sociales. La utopía no es un axioma que marque pasos secuenciales a seguir, sino la dimensión más general para la creación de múltiples órdenes sociales; aunque, en efecto, puede haber órdenes sociales que impidan la existencia de otros órdenes, esto es producto de que los órdenes que no aceptan a los demás vienen de una idea regulativa desviada de la vida eterna y plena (Hinkelammert y Mora 2014). La modernidad, en este

sentido, está orientada por las utopías del progreso infinito y del crecimiento económico ilimitado. Estas utopías han funcionado como axiomas, han dibujado un solo orden social.[6]

Dussel acepta que las utopías deben estar concentradas en la vida humana; al respecto, indica:

> "[Las utopías] son narrativas imaginarias que parten de hechos reales que se proyectan en el futuro. […] Los momentos *negativos* del orden histórico existente son claramente descritos; frente a ellos se relatan acontecimientos imaginariamente futuros en los que positivamente se daría un mundo mejor que el actual, donde las "injusticias" presentes desaparecen. Las utopías son fácilmente comprensibles por el *imaginario* popular. […] Aunque no-tienen-lugar […] sirven como horizonte imaginario político crítico o constructivo de la nueva sociedad" (Dussel 2009, p. 359).

Con base en la imaginación trascendental, los momentos positivos futuros señalados en la cita estarían vinculados con afirmar la vida humana, incluida la naturaleza. Los momentos negativos presentes, por tanto, se referirían a transgresiones que haya sufrido la "vida en general". Empero, la definición de utopía de Dussel omite la trascendentalidad, cuya incorporación consideraría explícitamente la eliminación total de las injusticias, que corresponde a la satisfacción completa del conjunto de necesidades. Dussel (2009), de manera deliberada, anula la trascendentalidad. El autor señala que los escenarios (conceptos) trascendentales de FH no deben ser confundidos con las utopías. En la propia cita, sin embargo, hay dos expresiones que FH considera propios de la reflexión trascendental (Herrera 2023):

1. La utopía en tanto funcione como un horizonte imaginario constructivo de sociedades debe caracterizar a tal horizonte de modo idealizado; de lo contrario, cae en un tipo de ilusión trascendental, pues estaría dibujando un horizonte alcanzable que aterriza en sociedades posibles, las cuales se hallan alejadas de órdenes sociales lo mejor posibles.
2. La utopía al no-tener-lugar carece de presencia empírica, ejemplifica a una sociedad imposible. FH y Mora hacen énfasis manifiesto en este punto: "[…] una utopía es algo que no existe en ningún lugar de la realidad, ni tampoco existirá por la propia condición humana. Expresa un estado de las cosas más allá de la condición humana, por consiguiente, más allá de la mortalidad del ser humano […]" (Hinkelammert y Mora 2014, p. 20).

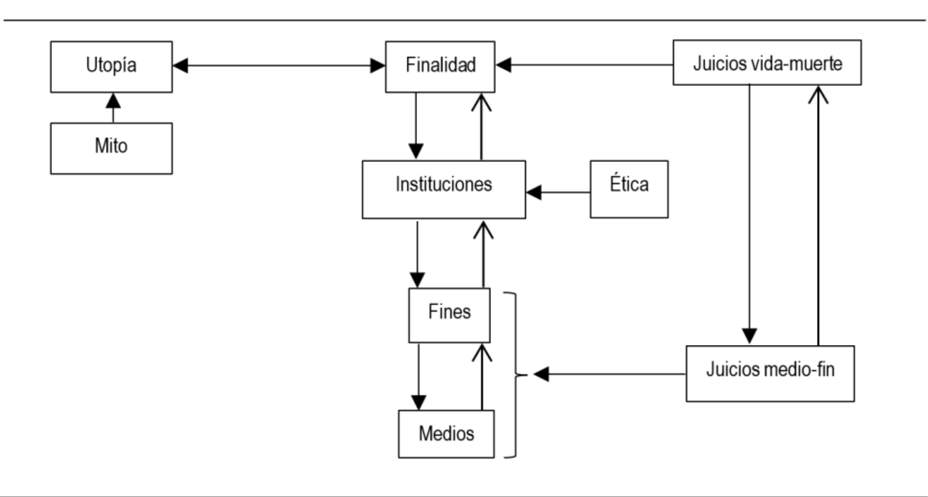
Dussel a los escenarios (conceptos) trascendentales de FH los denomina postulados, que define como "[…] enunciados descriptivos [sobre] horizontes [ideales] […] para ejercer el *deber ser* del principio de imposibilidad empírica […] en lo concreto existente" (Dussel 2009, p. 358)". La utopía para FH es entonces el postulado más general de Dussel: vida eterna y plena (imaginación trascendental). La utopía en tanto narración imaginaria constituye el postulado más general en congruencia lógica con postulados específicos.

Finalidad, instituciones, fines y medios

Los sujetos buscan conquistar fines y acercarse lo mejor posible a una finalidad. Los fines son metas alcanzables y medibles. La finalidad, por su parte, muestra la dirección que siguen los fines. Hay un punto intermedio entre finalidad y fines: las instituciones. A partir de la finalidad, se establecen las instituciones. Los seres humanos, en sintonía con las instituciones, fijan los fines, además, establecen los medios más adecuados para obtenerlos (véase figura 1). La realización de los fines hace visible —en la medida de lo posible— a la finalidad expresada en las instituciones (Hinkelammert y Mora 2013).

[6] Fukuyama (1989) plantea la tesis que tras la conclusión de la Guerra Fría se instaló a nivel global un orden social único sustentado en la democracia liberal y en la economía de mercado libre (competencia perfecta).

Figura 1. Relación entre finalidad, instituciones, fines y medios.



Fuente: elaboración propia con base en Hinkelammert y Mora (2013).

La finalidad corresponde a la utopía (véase figura 1). FH y Mora confirman esta equivalencia: "[…] [La utopía] no es un *proyecto* y tampoco […] una meta factible de la acción. Es […] una *idea regulativa* de la acción […], una "*utopía necesaria*" que ha de penetrar la realidad transversalmente. […] Es una finalidad, no un fin […]" (Hinkelammert y Mora 2014, p. 20). Los mitos, por su parte, suministran la sustancia a la finalidad, implican juicios vida-muerte. La relación entre medios y fines es una relación causal: juicios medios-fin. Los juicios medio-fin son indispensables, pero están supeditados a los juicios vida-muerte (véase figura 1). Optar por la "vida en general" otorga la oportunidad de que las personas tengan fines y juicios medio-fin. Optar por la muerte anula que los seres humanos hagan análisis medio-fin (Hinkelammert y Mora 2013). Atendiendo las categorías de la figura 1 con sus respectivas relaciones se puede construir un ejemplo simple:

- Finalidad: todas las personas tienen vida eterna y plena (utopía en FH, postulado en Dussel).
- Instituciones: garantía por parte del Estado de prestación efectiva y gratuita de servicios médicos para detectar, prevenir y/o tratar afecciones de salud que tengan los sujetos.
- Fin: las personas se mantienen físicamente activas todos los días.
- Medio: los sujetos caminan 30 minutos todos los días de la semana en alguna zona arbolada de su comunidad.

La totalización de los juicios medio-fin invisibiliza a los juicios vida-muerte. La totalización, en el ejemplo anterior, indica que los sujetos —para alcanzar actividad física total— caminarían 24 horas todos los días de la semana en un espacio cubierto completamente de árboles. Los sujetos colapsarían. La relación medio-fin lograría lo opuesto a lo que se persigue en la finalidad. La totalización, en este caso, convierte un proceso de acción humana sustentado en imaginaciones trascendentales en actividades destructivas propias de ilusiones. El fin adquiere propiedades trascendentales (ejercicio físico total en un territorio sin luz del sol por la cantidad de árboles) y conserva la idea de que es realizable empíricamente. Ante la presencia de trascendentalidad, el fin se transforma en finalidad sostenida en ilusiones. No hay más discernimientos de la vida enfrentando a la muerte.

Las utopías del progreso infinito y del crecimiento económico ilimitado son finalidades que desde el inicio se encuentran soportadas en ilusiones, desde su fundación quedaron excluidos los juicios vida-muerte. Ambas utopías solo pueden pensarse con la totalización de los juicios medio-fin: supremacía absoluta del cálculo para mejorar la productividad en torno al aumento ininterrumpido de la eficiencia en la actividad productiva. "[…] Todo cálculo, no obstante, es fragmentario, por lo que tiende a ignorar e invisibilizar los efectos de lo no calculado y de lo no calculable" (Hinkelammert y Mora 2014, p. 47). Estos efectos corresponden a los juicios vida-muerte.

El punto de partida de las ciencias empíricas son los juicios vida-muerte: mantener y potenciar la "vida en general" (el fundamento) frente al acontecimiento seguro de la muerte. Las acciones medio-fin deben tener congruencia con los juicios vida-muerte; de no ser así, las ciencias empíricas deben señalar el hecho conflictivo y contar con los mecanismos para corregirlo.

CONCLUSIONES

¿Cuáles son las relaciones conceptuales entre instituciones, mitos y utopías en la obra de FH? La utopía constituye la idea regulativa desde la cual se desprenden las instituciones que delinean órdenes sociales específicos. La utopía no dicta un solo tipo de instituciones con su consecuente orden social; más bien, genera múltiples clases de instituciones con sus respectivos órdenes. Los diversos órdenes funcionan en relación con la idea regulativa. Los mitos, por su parte, proveen la orientación o sustancia de la utopía.

FH coloca adecuadamente a la competencia perfecta de la teoría económica neoclásica como mito. El economista, además, menciona otros cinco mitos: la mano invisible de Smith, el progreso infinito, la racionalidad perfecta de los individuos, el crecimiento económico ilimitado y el mito del poder. En el artículo se plantea que tres de los mitos son parte de la competencia perfecta y que dos corresponden a utopías derivadas también de la competencia perfecta. La competencia perfecta se posiciona entonces como el mito rector de la modernidad.

La mano invisible de Smith se convirtió en el mercado de la competencia perfecta. Esta última busca el progreso infinito y el crecimiento económico ilimitado; estas categorías, al situarse como efectos, se transforman en utopías. La competencia perfecta, además, exige individuos con racionalidad perfecta. Este modo de racionalidad, en unión con el mercado, se mudan como elementos claves del mito principal. Lo mismo pasa con el mito del poder. La operación de la competencia perfecta necesita que los sujetos cumplan las instituciones mercantiles; existe, en consecuencia, un poder que los obligue.

El problema de las instituciones, los mitos y las utopías son las ilusiones trascendentales. Las imaginaciones son distintas a las ilusiones. En las imaginaciones, los seres humanos realizan construcciones mentales en función de las limitaciones que tienen sus realidades concretas. Las construcciones representan la "superación total" de las limitaciones. La "superación total" implica sobrepasar la condición humana. Los sujetos están conscientes de esto y, a la vez, saben que la consideración de este punto como patrón de partida conlleva a que efectúen las acciones lo mejor posibles.

Las ilusiones contravienen a las imaginaciones. En el documento se identificaron tres ilusiones. La primera consiste en intentar la materialización empírica de las instituciones y utopías. La segunda se concentra en idealizar contenidos alejados de la afirmación de la "vida en general". La tercera se enlaza con la totalización de las instituciones y utopías. La propia particularidad humana tiende a la totalización de sus creaciones. El discernimiento permanente de las creaciones humanas, por tanto, se hace obligatorio. Algunas instituciones y utopías, a pesar de que estén soportadas en imaginaciones, ante totalizaciones, se convierten en escenarios trascendentales sustentados en ilusiones. La tercera ilusión tiene vínculos con la primera.

El presente trabajo, por último, abre nuevas líneas de investigación, que también son producto del esquema expositivo de FH. El autor, en algunas notas que revelan las causas invisibles de los fenómenos sociales actuales, hace referencia a conceptos que no desarrolla explícita o ampliamente. Una línea de

investigación, por ejemplo, se encuentra en esbozar el concepto de ética en la obra del economista. FH cuestiona las éticas sugeridas en las contribuciones de Platón, Aristóteles, Smith, San Agustín, Weber, entre otros. El resultado de la línea ofrecería un análisis renovado de la ética.

Otra línea de investigación tiene como núcleo el análisis conjunto en las ciencias empíricas de las objetivaciones e invisibilidades institucionales. Parte de la línea se desarrolla parcialmente en este artículo. FH y Mora (2014) explican que el mercado ("institución de funcionamiento automático") es invisible (invisibilidad institucional), puesto que no se puede tener ninguna experiencia empírica de este, únicamente de los componentes materiales que soportan su existencia (objetivaciones institucionales). Atrás de los compradores y vendedores, que son visibles, está el mercado. Atrás del lugar físico donde se compran o venden productos, que es visible, se halla el mercado. Los economistas advierten que las invisibilidades institucionales, en sentido estricto, retratan un espacio trascendental que se atiende con la razón mítica. Este espacio para Hegel sería el lugar del espíritu objetivo, para Marx sería el sitio de los dioses terrestres.

BIBLIOGRAFÍA

DUSSEL, E. (1999). "Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales", *Revista Pasos* 84.

DUSSEL, E. (2001). "La 'vida humana' como 'criterio de verdad'", José Duque y Germán Gutiérrez (editores), *Itinerarios de la razón crítica: homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años.* Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José de Costa Rica, pp. 241-250.

DUSSEL, E. (2006). *20 tesis de política.* Siglo XXI Editores y Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos de América Latina y el Caribe, Distrito Federal.

DUSSEL, E. (2009). *Política de la liberación. Arquitectónica.* Volumen II. Editorial Trotta, Madrid.

DUSSEL, E. (2015). *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica.* Primera reimpresión. Siglo XXI Editores, Distrito Federal.

DUSSEL, E. (2016). *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico.* Editorial Trotta, Madrid.

DUSSEL, E. (2021). *Filosofía de la liberación. Una antología*. Akal e Inter Pares, Ciudad de México.

FUKUYAMA, F. (1989). "The End of History?", *The National Interest* 16, pp. 3-18.

HEGEL, F. (1966). *Fenomenología del Espíritu*. Primera edición en 1807. Fondo de Cultura Económica, Distrito Federal.

HEGEL, F. (1968). *Ciencia de la Lógica. Libro Primero: la doctrina del ser.* Primera edición en 1812. Ediciones Solar, Buenos Aires.

HERRERA, H. (2022a). "La utopía de una economía para la vida", *Cuadernos de filosofía latinoamericana* 43, pp. 78-97.

HERRERA, H. (2022b). "La especificidad de la metafísica de la praxis humana. Ensayos de Franz Hinkelammert", *RESISTANCES. Journal of the Philosophy of History* 3, pp. 1-18.

HERRERA, H. (2023). "Factibilidad trascendental. Postulados utópicos de una economía para la vida", *Economía. Teoría y Práctica* 31, pp. 199-224.

HERRERA, H. (2024a). “Los conceptos trascendentales dominantes de la modernidad. Interpretaciones de Franz Hinkelammert”, María Concheiro, Marcelo Starcenbaum y Patricia González (coordinadores), *El ejercicio de pensar 47: Franz Hinkelammert: entre la crítica y la utopía.* Segunda parte. Grupo de trabajo “historia y coyuntura: perspectivas marxistas”. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, pp. 5-25.

HERRERA, H. (2024b). *Criticism of the transcendental illusion. Notes on the perfect competition in the neoliberal monetarism*. Inédito. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia.

HINKELAMMERT, F. (1984). *Crítica a la razón utópica.* Primera edición. Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José de Costa Rica.

HINKELAMMERT, F. (2003). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido.* Universidad Nacional de Costa Rica, Heredia.

HINKELAMMERT, F. (2007a). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad.* Primera edición. Editorial Arlekín, San José de Costa Rica.

HINKELAMMERT, F. (2007b). “Pensamiento crítico y crítica de la razón mítica”, *Theologica Xaveriana* 57, pp. 399-412.

HINKELAMMERT, F. (2008). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad.* Segunda edición. Palabra comprometida ediciones, Dríada y Departamento Ecuménico de Investigaciones, La Paz.

HINKELAMMERT, F. (2010). *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. Primera edición. Editorial Arlekín, San José de Costa Rica.

HINKELAMMERT, F. (2020). *Cuando Dios se hace hombre el ser humano hace la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental*. Primera edición. Editorial Arlekín, San José de Costa Rica.

HINKELAMMERT, F. (2022a). *Cuando Dios se hace hombre el ser humano hace la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental.* Segunda edición ampliada y revisada. Universidad Nacional de Costa Rica, Heredia.

HINKELAMMERT, F. (con la colaboración de Henry Mora). (2022b). *Razones que matan y la respuesta del sujeto. Una introducción al pensamiento crítico emancipatorio.* Editorial Caminos, Editorial filosofía.cu y Cátedra pensamiento social crítico Franz Hinkelammert, La Habana.

HINKELAMMERT, F. y MORA, H. (2013). *Hacia una economía para la vida. Preludio a una segunda crítica de la economía política.* Cuarta edición corregida y aumentada. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y Editorial de la Universidad Nacional de Costa Rica, Morelia.

HINKELAMMERT, F. y MORA, H. (2014). *Economía, vida humana y bien común. 25 gotitas de economía crítica*. Primera edición. Editorial Arlekín, San José de Costa Rica.

KANT, I. (2022). *Crítica de la razón pura*. Primera edición en 1781. Editorial Porrúa, Ciudad de México.

MOLINA, C. (2022). “La imaginación trascendental de otros mundos posibles”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*. *Revista Internacional de Filosofía y Teoría Social* 27*,* pp. 1-17.

MORA, H. (2023). “*In memoriam*. Franz J. Hinkelammert (12 de enero de 1931 – 16 de julio de 2023) (Semblanza de su legado intelectual)”, *Economía y Sociedad* 28, pp. 1-6.

RICOEUR, P. (1976a). *Interpretation theory: Discourse and the surplus of meaning*. Texas Christian University Press, Fort Worth.

RICOEUR, P. (1976b). *Introducción a la simbólica del Mal.* La Aurora: Buenos Aires.

BIODATA

Hugo Amador HERRERA TORRES: Economista de formación, tiene Posdoctorado en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Costa Rica, Doctorado en Economía por la Universidad Autónoma de Madrid. Es Profesor e Investigador Titular en la Facultad de Economía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo UMSNH, es miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencia y Tecnología desde 2013. Su línea de investigación principal es enfoques alternativos al desarrollo económico capitalista.










ARTÍCULOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 30, n.º 109, 2025, e15096925
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555
Para citar utilice este ARK: https://n2t.net/ark:/31467/utopraxis/15096925
Depositado en Zenodo: https://doi.org/10.5281/zenodo.15096925

Desinstitucionalizar la ciencia: revolución científica y políticas públicas

De-institutionalizing Science: revolution and public policies

Carlos Eduardo MALDONADO
https://orcid.org/0000-0002-9262-8879
maldonadocarlos@unbosque.edu.co
Universidad El Bosque, Colombia

RESUMEN

Este artículo formula un problema: la ciencia en América Latina nace y permanece institucionalizada; su nombre es: ciencia como política pública. Sin ambages, se trata de ciencia "desde arriba". Todos los sistemas y mecanismos de gestión de conocimiento son de este tipo. Contra este estado de cosas, este trabajo afirma que es preciso desinstitucionalizar a la ciencia y la investigación, si se quiere que sea efectivamente libre, crítica, liberadora. Cuatro argumentos sostienen esta tesis: el primero afirma que la ciencia no es un repositorio de verdades y experimentos, sino una estructura o actitud mental. El segundo sostiene que la ciencia institucionalizada es capitalismo académico, centrado en resultados y sistemas de gestión y administración. El tercero señala que el institucionalismo y el neoinstitucionalismo son en realidad fascismo. El cuarto argumento sugiere que la desinstitucionalización de la ciencia es la puerta, por así decirlo, para desinstitucionalizar la vida misma; que es de lo que se trata todo, finalmente.

Palabras clave: Institucionalismo y neoinstitucionalismo; Historia y filosofía de la ciencia; Fascismo; Políticas de conocimiento.

ABSTRACT

This paper states a problem: in Latin America science is born and develops institutionalized. The name it acquires is public policies of science (and technology). Undoubtedly, such is science "from the top". All existing systems and mechanism of knowledge management are such from the top to the ground policies, plans, programs and actions. Against such a state of things, this article argues that it is compulsory to de-institutionalize science and research if we want them to be critical, free, liberating. Four arguments support the claim; firstly, science is or a repository of truths and experiments, but a mindset or an attitude. The second argument says that institutionalized science is academic capitalism, centered around management and administration. The third one affirms that institutionalism and neoinstitutionalism are truly fascism. The fourth argument suggests that de-institutionalizing science is the gate, so to speak to also de-institutionalize life, which is the real concern after all. At the end some conclusions are drawn.

Keywords: Institutionalism and Neoinstitutionalism; History and philosophy of science; Fascism; Knowledge politics.

Recibido: 21-10-2024 ● Aceptado: 27-01-2025



INTRODUCCIÓN

En América Latina la ciencia es introducida propiamente, desde arriba, a partir de los años 1960s en general, si bien mucho antes ya había científicos y procesos de investigación, en muchas ocasiones muy exitosos. Desde entonces y hasta hoy la manera como se entiende, se practica y se promueve la ciencia es en términos de políticas públicas; más exactamente, políticas públicas de ciencia. Con el correr de los años, se precisó: políticas públicas de ciencia y tecnología. Y más recientemente, al albur de los desarrollos tecnológicos y empresariales, se habla entonces de: políticas púbicas de ciencia, tecnología e innovación. Desde México hasta Argentina y Chile, pasando por el Caribe, tal es el modo de entender y gestionar las cosas.

Muchas veces, los más importantes organismos que promueven la ciencia en los países de América Latina son internacionales -por ejemplo, notablemente, el Banco Interamericano de Desarrollo, pero también numerosas agencias de cooperación y desarrollo, y numerosos mecanismos multilaterales, además, desde luego, de las instancias pertinentes en cada país; casi siempre, la existencia de un ministerio del ramo-. De manera consuetudinaria, la mayor parte de la investigación científica que se hace en Latinoamérica es investigación experimental y experimental aplicada. Las justificaciones son numerosas y muchas veces bien justificadas o intencionadas. La investigación básica se lleva a cabo fundamental en los países más desarrollados, por fuera del continente latinoamericano.

Son numerosos los mecanismos de apoyo a la ciencia y la investigación. Sin lugar a dudas, el principal es la cantidad de becas, de maestría y doctorado, que reciben jóvenes investigadores para adelantar estudios de posgrado y procesos de investigación en las universidades de Norteamérica y Europa, principalmente, sin excluir Japón y Corea. Recientemente, sin embargo, es creciente el número de oportunidades de formación en los más altos niveles en países del llamado Sur Global; principalmente Brasil, India y China.

No hay absolutamente nada negativo hasta aquí. El problema es que estas prácticas, sistemas de gestión y políticas echan un manto de humo sobre los orígenes y la naturaleza misma de la ciencia. Este es el núcleo de este trabajo.

En efecto, la ciencia moderna nace como una revolución -social, cultural, política-, y constituye en sus orígenes una transformación: a) de la cosmovisión del mundo; b) de la forma de organización de la sociedad; c) de los ritmos y modos de vida de los seres humanos en la vida cotidiana. La bibliografía al respecto es amplia y suficientemente conocida.

La ciencia moderna fue, dicho en términos sociológicos e históricos, el resultado del nacimiento de una nueva clase social que fue ascendiendo y alcanzando acciones cada vez más decididas y radicales. Se trató de la burguesía. Originariamente, la palabra “burgos” aparece por primera vez en la Toscana italiana en el siglo IX. Los burgueses constituían una incipiente franja de la sociedad que fue adquiriendo poder, conocimiento y prestigio hasta que llevó a cabo, su propia revolución el 14 de julio de 1789 en Francia. El triunfo político de la burguesía significó la muerte del sistema feudal y del régimen monarquista (o casi; si atendemos a lo que sucede en países como Inglaterra, España Bélgica u Holanda, entre varios otros[1]).

Cada época desarrolla ciencia que puede y la ciencia que necesita. Pues bien, la ciencia clásica es el tipo de conocimiento, en toda la extensión de la palabra, que necesitaba la burguesía. Como es sabido, la palabra “ciencia” ya existía en el medioevo y se refería a la teología, conocida entonces como “scientia magna”; la ciencia que conducía al conocimiento de Dios o también la ciencia que se derivaba del conocimiento de Dios, específicamente por medio de y gracias a la fe. Sin ambages, la “scientia magna” era

[1] A la fecha, veintiún países conservan aún un sistema monárquico, en muchas ocasiones mezclado con un régimen parlamentario o presidencial, de un total de ciento noventa y cinco países reconocidos actualmente.

el tipo de ciencia que correspondía e interesaba al mundo feudal. La ciencia moderna responde al proyecto histórico, política y cultural de la burguesía.

Como es suficientemente, sabido, fue de tal envergadura y radicalidad la ciencia moderna que esta nace, literalmente, marcada por el miedo (Banville: 2022). Galileo sufre la persecución de la iglesia en cabeza del cardenal jesuita Roberto Belarmino, que fue quien había conducido a la pira a Giordano Bruno. Copérnico pide que su obra se publique póstumamente. Guillermo de Ockham tiene que huir por miedo a las represalias de la inquisición (McFadden: 2022), que primero juzgaba y luego sin duda excomulgaba y conducía a la tortura y a muerte. Newton tenía miedo de hacer evidente que la mayoría de sus intereses y estudios giraban en torno a la alquimia y a aspectos esotéricos. Numerosos otros ejemplos se podrían mencionar.

La Inquisición, creada originariamente en el año 1184 -en el marco de lo que se ha llamado como el primer Renacimiento, mucho antes del Quattrocento y el Cinquecento, cuando ya se anuncian vientos nuevos en las artes la filosofía, a la ciencia y la sociedad-, se proyecta en la figura del índice Romano -léase: el *Index Librorum Prohibitorum*, o el índice de los libros prohibidos- y, hasta el día de hoy, en la forma de la Congregación para la Doctrina de la Santa Fe, llamado hoy en día, como el Dicasterio para la Doctrina de la Fe. Algunos de los autores, modernos y contemporáneos que estuvieron incluidos en el Índice son: Hobbes, Locke, Hume, Balzac, Zola, Bergson, Sartre, Gide y Moravia; de una lista bastante más amplia (cfr. enlace).

Había -y ha habido- autores que un buen creyente no debía leer, en el caso específicamente del cristianismo y el catolicismo. ¿Vale recordar que la primera quema de la biblioteca de Alejandría la emprendieron los cristianos -en el año 391-, y que la segunda fue obra de los musulmanes -en el año 642-? Occidente se ha caracterizado por la logofobia; esto es, el miedo al conocimiento, al descubrimiento, a la exploración y la experimentación. Y a través de los tiempos ha ideado numerosos mecanismos de contención de la libertad de la investigación; o bien, asimismo, ha convertido a numerosos espacios en mecanismos de contención. El más reciente y refinado es la bioética (pero ésta es otra historia)[2].

Pues bien, la carga liberadora, crítica o emancipadora de la ciencia moderna se perdió. Eso es exactamente lo que T. Kuhn denomina como "ciencia normal"; esto es, se trata de la ciencia que no puede resolver problemas y, más radicalmente, que es ya incapaz de concebir o identificar problemas (Kuhn: 1992). Literalmente, los problemas del mundo y la naturaleza la superan. Se trata, en otras palabras, de la práctica de la investigación científica, y con ella también de la educación que le subyace en todos los niveles y escalas, basada en problemas ya conocidos y ya resueltos. En una palabra: estudio de casos. Casos médicos, casos de negociaciones de paz, casos empresariales, y demás.

Precisemos esto: la ciencia no avanza única ni principalmente, por vía acumulativa y gradualmente. Por el contrario, la ciencia progresa en la forma de, y gracias a, revoluciones; esto es, rupturas, quiebres, discontinuidades, transformaciones profundas y estructurales de las sociedades. Como lo puso de manifiesto Kuhn (capítulo X: "Las revoluciones como cambios del concepto de mundo, pp. 176-211); revolución política, revolución social, en fin, revolución cultural. Para una visión global de la idea de revoluciones científicas de Kuhn, véase (Kaiser:2012)[3].

Este artículo afirma que es posible y deseable desinstitucionalizar a la ciencia. La manera más amable y menos controversial consiste en confiar en la investigación *desde abajo*. La institucionalizacón de la ciencia no es otra cosa que la sujeción de acciones y planes a las políticas públicas, abierta o tácitamente; en el caso de universidades y centros de investigación y pensamiento públicos o privados. Una actitud semejante coopta a la libertad de investigación y elimina por completo las cargas, actitudes y desafíos políticos y sociales. La

[2] Los comités de ética constituyen la versión laica o secular de vigilancia y persecución a la investigación con diferentes criterios, principios o poderes. Históricamente, se trata, *à la lettre*, de la continuación, por otros medios, de los *petits comités* de la Revolución Francesa, en particular entre 1792 y 1795, cuando se impuso el período de la violencia.
[3] El principal crítico de Kuhn ha sido, sin duda, Ernst Mayr, quien, con acierto, señala que las ideas de Kuhn no se aplican, en modo alguno, para la biología. Véase (Levit and Hossfeld: 2022).

desinstitucionalización de la ciencia consiste en devolverle a las comunidades sus poderes, capacidades de decisión e iniciativas. Esta tesis se sustenta en cuatro argumentos.

El primer argumento pone en claro que, contra la concepción normal de la misma, la ciencia no es un conjunto de verdades, sino, más originariamente, una estructura mental; y por consiguiente, una actitud, una forma de vida. Creer, erróneamente, que la ciencia es un conjunto de verdades: primero, conduce a la ciencia directo por el barranco que conduce a argumentos de autoridad. Por ejemplo: "la física dice que X", o: "la química afirma que Y"; o bien: "el modelo económico muestra claramente que Z". Y, en segundo lugar, establece una jerarquía de tipos de conocimiento, situando a la ciencia en el cénit.

El segundo argumento señala que la ciencia es un corpus institucionalizado gracias justamente al institucionalismo y el neoinstitucionalismo -por ejemplo, jurídico político, sociológico, y otros-, y se elabora una breve reflexión acerca de las implicaciones y alcances del institucionalismo. En estrecha relación, el tercer argumento amplía el segundo, mediante una reflexión de corte histórico. El institucionalismo y el neoinstitucionalismo constituyen, hoy por hoy, la cara amable del corporativismo. El tercer argumento pone en evidencia los rasgos históricos y políticos del corporativismo.

Sobre la base de los tres argumentos anteriores, el cuarto argumento expone abierta y directamente la necesidad, la posibilidad, la conveniencia, en fin, de la desinstitucionalización de la ciencia. La idea, simple y llanamente es la de que la ciencia, en su sentido originario, filosófico, notablemente, es una actitud y una forma de vida crítica, abierta, emancipadora y que no sabe, por tanto, de poderes, de jerarquías y autoridades. Ciertamente una idea difícil cuando se está acostumbrados a normas, preceptos, acatamiento, fidelización, obediencia, y demás. Es exactamente por ello que, se afirma aquí, América Latina hace investigación, pero no por ello crea ciencia. Al final extraigo algunas conclusiones.

LA CIENCIA ES UN ESTADO MENTAL, UNA ACTITUD

Existen dos relatos centrales acerca del origen de la ciencia. De un lado, la ciencia es un invento perfectamente moderno, que resulta del final de la Edad Media y, a través del tránsito por el Renacimiento, el acceso a la modernidad. Es exactamente en este sentido y contexto que la ciencia moderna constituye una magnífica revolución. Esta concepción afirma, sin ambages, que para la existencia de la ciencia tanto se necesitan condiciones de libertad, como que la investigación científica misma sienta, crea y amplía condiciones de libertad; esto es, de reflexión libre y radical, de crítica, de rechazo de argumentos de autoridad, notablemente. La historia de los orígenes de la filosofía -y con ella, más ampliamente, sí, de la ciencia, en la Grecia antigua, coincide plano por plano. El tránsito de la Grecia arcaica a la Grecia clásica coincide con el fin de la Tiranía de los Treinta, el gobierno de Solón y Pericles, la llegada de la democracia, en fin, el proceso mismo mediante el cual tanto se piden razones como que se da cuenta de cosas. Significativamente: el rendimiento de cuentas y la solicitud de razones y argumentos se dicen en griego con un mismo verbo, a saber: *logos dídomai*[4].

De otra parte, más recientemente, se ha puesto de manifiesto que Europa no inventa la ciencia propiamente dicha, sino que toma prestados y en ocasiones roba y se apropia de logros de otras culturas y civilizaciones. Así, la ciencia europea no es original y ya puede hablarse, como es efectivamente el caso, de ciencia en el mundo árabe, en el Egipto antiguo, en la China, en la India y también en Mesoamérica (Posket: 2022). Es evidente que ya existía la medicina, o la química o el número cero, o el papel y muy refinadas tecnologías, una cosmología de altísima complejidad y otros aspectos en otros pueblos, sociedades y culturas antes de, digamos, R. Bacon F. Bacon, Galileo, Descartes, Copérnico y muchos otros.

---

[4] Sólo como un mecanismo de analogía, sucede lo mismo que, por ejemplo, en inglés con el verbo *to get* , que admite distintos usos, siempre según el contexto.

Esta observación, sin embargo, no elimina, más bien amplía y fortalece, que la ciencia moderna es una auténtica revolución – científica, social, cultural, política. La razón no es difícil: el descubrimiento de la ciencia fue mucho más que un conjunto de técnicas, experimentos, hipótesis y demás, una actitud mental una forma de vida que permitió ver el mundo de manera radicalmente distinta a, por decir lo menos, los últimos diez siglos en la civilización occidental. Sin extenderme al respecto, cabe destacar dos hechos singulares que acompañan, catapultan y hacen posible la *actividad* científica. Se trata, en primer lugar, del descubrimiento de la perspectiva, por parte de F. Brunelleschi, en 1413. Lo que cultualmente significó este descubrimiento es que el mundo admite múltiples puntos de vista y no uno sólo -el de la Iglesia o el Rey, muy notablemente-. La perspectiva coincide plano por plano o una visión burguesa del mundo y de la realidad. Traducido políticamente, se trata de la idea, enarbolada por el liberalismo inglés, según el cual, cada quien representa un voto propio -*one man, one vote*-, y así, el derecho a tener voz propia, que es, sin la menor duda, el más originario y radical de todos los rasgos del humanismo -cuyos orígenes se remontan a os siglos XII y XIII, antes del gran Renacimiento- (Burckhardt,1952).

En segundo lugar, y en estrecha conexión cultural, se trató de la invención de la imprenta por parte de Gutenberg hacia 1450 (la fecha varia, según los autores, las fuentes, entre 1431 y 1440). La imprenta socializó el conocimiento, permitió la apropiación social del pensamiento, echó por tierra la autoridad del Libro, y promovió ampliamente a las lenguas vernáculas por encima del latín y el griego. Como se aprecia, se trató de una fantástica revolución educativa, social y sí: espiritual (Burke, 2024; 1998).

Sin ambages, el desarrollo de la ciencia en la modernidad fue una revolución que tardó alrededor de cuatro siglos para efectuarse. La ciencia clásica comprende, *grosso modo*, la historia que va desde Bacon y Galileo hasta Einstein, pasando por Newton, Pasteur y Koch, entre muchos otros. Al cabo del tiempo, por razones al mismo tiempo internos y externos -se trata de las relaciones entre internalismo y externalismo en la ciencia, un tema que se deriva directamente de los trabajos de I. Lakatos-, la ciencia moderna perdió la carga liberadora que tenía. Es exactamente lo que explica Kuhn: un paradigma se vuelve desueto cuando aparecen nuevos problemas que no puede entender ni resolver.

Puntualmente dicho, la ciencia moderna da lugar a la segunda revolución científica que es la teoría cuántica, a partir de las primeras formulaciones de la mecánica cuántica y el nacimiento de la física cuántica, la química cuántica y otras más. La mecánica clásica se integra en la mecánica relativista de Einstein, y a su vez nace la física cuántica con las características conocidas.

Naturalmente, numerosos otros factores inciden en el final de la ciencia clásica y el nacimiento de la cuántica; pero no es éste el lugar para profundizar en el tema.

Precisemos. La ciencia moderna comporta numerosos rasgos que van totalmente en contravía con el medioevo. No hay autoridad alguna, y ciertamente no de entrada. El mundo no se explica a partir de los libros y los autores, sino por observación y experimentación. Radicalmente es científico quien comprueba por sí mismo la verdad de un enunciado, la plausibilidad de una explicación, en fin, la validez de una teoría. Descartes en su búsqueda de una verdad apodíctica y el ejercicio de escepticismo radical sirve muy bien como ejemplo.

La ciencia nace y se consolida a partir de la convalidación de la propia comunidad de investigadores, y no por una instancia superior y externa a la ciencia misma. No es casualidad que la ciencia e publique y se discuta, y que luego se organice en gremios de científicos: primer los colegios invisibles, y luego las academias de ciencias, alrededor del mundo (Lomas, 2003). La ciencia se comunica a los pares -originalmente, los “informes” (*rapports*), y posteriormente los artículos científicos (*papers*) en revistas especializadas-. (Todavía Kant, a finales del siglo XVIII dedica su obra más importante a Federico Guillermo II).

Adicionalmente, formarse y trabajar en ciencia comporta un dúplice rasgo: de un lado una estupenda combinación de escepticismo y curiosidad; una enorme curiosidad por conocer; sin límites, sin constricciones, sin permisos. Y, de otra parte, al mismo tiempo, el reconocimiento de que la ciencia se debe al mundo dado

que en el plano teórico transforma la comprensión del universo, del mundo y de las cosas, y en el plano experimental o aplicado, incide en las formas de organización de la sociedad. En contraste con la teología, la ciencia, bien entendida, no se debe a sí misma, sino al mundo a la sociedad, a la gente.

Así las cosas, la ciencia es simple y llanamente una herramienta; jamás un fin en sí mismo.

En este sentido, la ciencia no es ni un acervo, ni un repositorio de verdades. Esa no es su función. Ser científico no es tener títulos de maestría, doctorado, postdoctorados, recibir premios y reconocimientos, formar parte de redes académicas y de investigación, tener un cierto índice h impresionante, y demás. En esto, quiero decirlo de manera directa, consiste (parcialmente) la ciencia institucionalizada. Social, política y culturalmente, es ciencia edulcorada y finalmente cooptada.

Las mujeres y hombres de ciencia se caracterizan por un respeto a diversas formas de conocimiento y siempre a la educación y la cultura, que constituyen el resorte o la cuna de la buena ciencia.

El problema se radicaliza cuando son los premios y el prestigio, social y académico, lo que sobresale. O los indicadores o los puestos de trabajo o los sistemas de gestión y otros semejantes.

La inmensa mayoría de investigadores no son tales. Un autor argentino tiene una expresión precisa para ello: son “proletarios intelectuales de la investigación” (Cereijido, 2004). Son gente que simpe y llanamente “hace la tarea”. Todo se condena en el conocido: *publish or perish*, y claro, de consuno, la angustia por conseguir *grants* (financiación externa para la investigación). Como es suficientemente sabido, son numerosos los estudiantes de doctorado y los investigadores que, ante estas circunstancias, sufren severos problemas de salud mental (Nichols *et al*., 2022; Creaton, 2021; Guthrie *et al*., 2018). Así las cosas, todo parece indicar que ya hoy la investigación no produce placer -el gusto, la pasión por conocer y descubrir-, sino ansiedad, depresión, intentos de suicidio, alteraciones metabólicas, y muchos otros males directamente asociados con insatisfacción, obligatoriedad, sumisión y sujeción – a sistemas que ellos no controlan.

Este es el punto central: ya no son los científicos quienes controlan su propia actividad investigativa, o los profesores, su actividad de docencia. Por encima suyo está el sistema de administración: y, por consiguiente, de evaluación, aseguramiento de la calidad, control seguimiento, y demás. Entran en este mismo plano los editores, evaluadores anónimos, presiones de todo tipo. Cuando se pierde la fruición en lo que se hace se es esclavo.

¿QUÉ SIGNIFICA LA CIENCIA INSTITUCIONALIZADA?

La ciencia institucionalizada es ciencia generada, dirigida, controlada y evaluada siempre desde arriba; esto es, simple y llanamente por gestores del conocimiento (*knowledge management*): directores de programas, directores de departamento o facultad directores de facultad, y sus equipos correspondientes. Digámoslo de manera farnaca: nadie hace un doctorado para administrar (este es un argumento *ceteris paribus*, naturalmente). Es más, con el debido respeto para los administradores, para administrar no se necesita ser inteligente. Simplemente normalizado y estandarizado.

Vayamos algo más lento. Se requiere una mirada a la base misma del problema: el institucionalismo y el neoinstitucionalismo.

Particularmente gracias a y a partir de Veblen (Veblen, 1898), por tanto, en el marco de la economía, se introduce, en especial ara las ciencias sociales y humanas, la idea de que existen instituciones formales y no formales que desempeñan una función de interés público; léase bien, no de interés común. En la base, implícitamente, se encuentra la distinción entre bienes privados y bienes públicos, servicios privados y servicios públicos. Si bien es cierto que no existe una definición única de “institución”, el denominador común a todas las comprensiones y autores del institucionalismo es que las instituciones se fundan en y se guían por, reglas. Una caracterización distintiva y notablemente normativa -y en última instancia jurídica- determina la vida misma y la comprensión de lo que es una institución. La conclusión no puede ser menos evidente:

análogamente a como en el positivismo jurídico nadie está por encima de la ley y el desconocimiento de la misma no es óbice para su acatamiento, de suerte que todos es posible dentro de la ley y nada es posible por fuera suyo, asimismo, nadie existe ni puede vivir por fuera de las instituciones y son las instituciones las que le otorgan sentido a los individuos, grupos y comunidades. En pocas palabras, los individuos carecen de sentido, y toda su significación les es otorgada por las instituciones, formales o informales. Jamás la historia de las ciencias sociales -*avant la lettre*- había conocido una idea y una política semejantes.

Los orígenes y fundamentación del institucionalismo son suficientemente conocidos (Jepperson, Meyer: 2021; Meyer and Rowan: 1977; Davis, North: 1971 entre varios otros). Conceptualmente se distingue entre el institucionalismo económico, político y organizacional o administrativo. Propiamente no hay ninguna diferencia e fondo entre el institucionalismo uy el neoinstitucionalismo, albo que, en este último caso, se habla del institucionalismo histórico, el institucionalismo sociológico y el de la elección racional.

El hilo unificador en todos los casos es la importancia de un cuero normativo -formal o informal, se afirma- determinante para la estructura y funcionamiento de las instituciones. Un sociólogo conspicuo lo ha dejado en evidencia: ninguna institución sabe de oras cosas sino de sí misma; las instituciones son autorreferenciales, sólo se saben y se quieren a sí mismas; en una palabra, son voraces: la familia, el partido, la empresa, el ejército, lo que se quiera (Coser: 1978). La más reciente expresión de esta voracidad se expresa en cosillas como: Misión, Visión, Himno, Bandera, un mito fundacional, mucha y periódica reingeniería, en fin, convertir a los miembros de la institución en medios o instrumentos para ella misma, su propia perdurabilidad y autoelogios.

Digámoslo de manera franca: asistimos, *grosso modo*, a una desvalorización del conocimiento en todo el sentido y extensión de la palabra. Es exactamente lo que sucede con la institucionalización de la ciencia. Se pasa por alto, por así decirlo, el trabajo personal o de equipo, se superponen los indicadores de toda índole, se reduce la creatividad, la inteligencia y hasta la genialidad, a productos, estructuras, datos. El científico mismo -hombre o mujer- es desplazado por un platonismo perverso: “la ciencia”, como si no hubiera factores humanos, personales, familiares incluso que la sostienen y la hacen posible. Lo dicho: ciencia desde arriba.

Sin pesimismo, vivimos una cultura del narcotráfico en la que lo que se resalta es la ética de la fidelidad y la lealtad (Ferrante: 2012); por ejemplo: nadie puede hablar mal por fuera o dentro de la institución de nadie ni de nada. Se trata, sin ambages, de la ley de la omertá. Lo contrario se asimila a delación y cuesta la cabeza, literalmente. No existe capacidad alguna de crítica o de autocrítica, y cualquier atisbo de la misma queda relegada a las instancias superiores, las cuales jamás permean los temas a los niveles inferiores.

La ciencia institucionalizada es ciencia de resultados: escalafones, sistemas de acreditación, nacionales e internacionales, índices h de varios tipos, títulos y productos de conocimiento -he aquí una palabra horrible: como si el conocimiento, análogamente al sistema productivo capitalista generar productos. Es como decir: estos son los productos de Newton, Pasteur o Einstein. Afortunadamente en su época no existía nada semejante y ni siquiera aproximado-. Indicadores de impacto, cienciometría y altmetría, en fin, incluso esa forma de ciencia rápida análoga a la comida rápida: los *posters* (“científicos” o académicos).

Todo el sistema de gestión del conocimiento es ciencia institucionalizada condensada en productivismo científico y, à la limite, extractivismo científico. Sin la menor duda el epítome del extractivismo científico se observa en la industria farmacéutica y en las grandes corporaciones -tipo IBM, por ejemplo- en la que los científicos contratados firman de entrada un documento confidencial en el que tienen prohibido revelar procesos internos, bajo pena de muy severos castigos que incluyen en ocasiones sorpresivos suicidios o muertes accidentales (sic).

Por encima de la actividad científica, por encima del factor humano en toda su complejidad y exaltación, se sitúan los sistemas de clasificación del conocimiento; sistemas, estructuras (subrayado). La ciencia institucionalizada es ciencia productivista. El nombre con el que correctamente se lo ha caracterizado es como capitalismo académico; esto es, todas las estrategias de mercado han sido trasladadas sin más ni más

a la ciencia (Jessop: 2017; Slaughter and Roadhes: 2009). Por derivación, el lenguaje que se usa atávicamente es el de liderazgo, impacto, productividad, y muchos otros. Como siempre, lenguaje performativo.

(Digamos, entre paréntesis, que en contravía con la ciencia rápida ha surgido el movimiento por una ciencia lenta (cfr. https://slowscience.be/the-slow-science-manifesto-2/), (Maldonado: 2021; Stengers: 2019).

Señalar; mucho mejor: acusar aquí a la institucionalización de la ciencia no quiere, en manera alguna, significar que se trataría de copiar el nacimiento de la ciencia a la manera como sucedió entre los siglos XV al XVIII. Un argumento semejante es sencillamente supino. Al fin y al cabo, la historia jamás se repite, y no es deseable que lo que haga. Pero sí se trata de resaltar el carácter mismo de la revolución que es la actividad científica. Dicho de manera puntual, la ciencia no es un conjunto de verdades, sino una condición mental (*mindset*; *state of mind*)[5]. Literalmente, todo lo demás es lo de menos: títulos, reconocimientos, indicadores, sistemas de gestión.

La inmensa mayoría de investigadores y científicos son efectivamente "proletarios intelectuales de la investigación"; gente que hace la tarea; más exactamente, la tarea que les encomiendan o que se esperan que ellos lleven a cabo. Aunque varios otros nombres podrían mencionarse, ha habido pocos científicos tan libres como R. Feynman, quien decía que detestaba los premios -ya habiendo recibido en 1965 o, más radicalmente, G. Perelmann, quien rechazó en el año 2010 el muy prestigioso Premio Millenium por haber resuelto la conjetura de Poincaré. Ya en el año 2006 había rechazado también la Medalla Fields. Su argumento en ambos casos fue: no puede haber mayor premio que haber resuelto la conjetura de Poincaré o, en el otro caso, la estructura geométrica y analítica de los flujos de Ricci.

Todo parece indicar que el mayor premio que hay para el conocimiento es el conocimiento mismo; por ejemplo, la invención, el descubrimiento, la creatividad, la originalidad y en ocasiones la genialidad. (Las instituciones detestan a las personas verdaderamente inteligentes, a los eruditos o a los genios pues son inmanejables; y lo que a ellas les interesan son los muchos mecanismos de control y manipulación). Se destaca, en las instituciones académicas científicas el trabajo y el tesón, pero difícilmente la inteligencia y la creatividad.

UNA BREVE NOTA SOBRE EL INSTITUCIONALISMO Y EL NEOINSTITUCINALISMO

Una observación puntual se impone. El institucionalismo y el neoinstitucionalismo son fascismo, en toda la extensión de la palabra. El fascismo -y el nazismo- fue militarmente derrotado, pero al acabo triunfó culturalmente. Hay una amplia bibliografía a respecto (Toscano: 2023; Goldberg: 2009; Veith: 1993), por ejemplo.

En términos elementales, el fascismo se funda en dos ejes: de un lado el conductismo, y el conductismo no es otra cosa que dos principios: imitación y refuerzo, bien positivo o negativo; por ejemplo, premio o castigo; de otra parte, el corporativismo, ideado por Mussolini y con su propia expresión en el cooperativismo del dictador español Franco. El corporativismo consiste en un muy refinado, aunque elemental, aparataje psicológico que subsume a los individuos a una fuerza mayor, un principio supremo, una idea superior (Eco: 2020; Landa: 2018; Reich: 2014). Pues bien, sin la menor duda, el institucionalismo y el neoinstitucionalismo son fascismo en toda a expresión de la palabra. Y la mayoría de la gente no lo sabe. La historia es una ciencia políticamente incorrecta.

En verdad, la síntesis del fascismo, a riesgo de ser algo reduccionistas, consiste en el espíritu corporativista, que fue exactamente una de las creaciones de Mussolini. Todos los estudios sobre biopolítica

---

[5] Vale siempre recordar y remitir a la canción de Ray Charles, *Georgia on my mind*; cfr. https://www.youtube.com/watch?v=dcODKvvVSOg.

de autores italianos como Negri y Agamben, por ejemplo, adquieren sentido sobre este trasfondo corporativista: el cuerpo no le pertenece a cada quien, sino al Estado o al Partido o, lo que es equivalente, a la empresa. (Son numerosas las mujeres que tienen temor en una entrevista de admisión a declarar que están embarazadas o ya trabajando, son muchas las mujeres que, ya trabajando, temen embarazarse. La enfermedad, por ejemplo, no es un problema personal, sino de las instituciones, y ellas valoran y deciden lo pertinente. Es en esta línea que la biopolítica da lugar a y se encarna entonces como necropolítica (Mbembe: 2019).

Digámoslos de manera sucinta y directa: lo común al corporativismo fascista y al institucionalismo es el carácter absorbente y ulteriormente totalitario que adquiere sobre los individuos y, al cabo, sobre el conjunto de la sociedad. Se trata, dicho en el lenguaje de la lógica, de realidades autorreferenciales, por fuera de las cuales, por tanto, nada es posible, nada tiene sentido.

En verdad, el discurso sobre las políticas públicas de ciencia, tecnología e innovación o bien no admiten ni permiten. Ninguna otra política de conocimiento. Semánticamente hablando, las *policies* -o *policy*, en singular emergen justamente en contraste marcado con cualquier *politics*. En otras palabras, no es posible ninguna política que no sea gubernamental o estatal y no es posible ninguna política por fuera del Estado. Que era exactamente lo que Mussolini mismo afirmaba. Hay una remantización del mundo y de las cosas consistente en un olvido del pasado o de cualquier alternativa (Stanley: 2024; Ben-Ghiat: 2021).

Subrayemos lo que ya es claro: ya no se dice fascismo: se dice instituciones, y esas otras expresiones próximas y semejantes.

Vale recordar que es exactamente en el contexto de uno de los momentos más álgidos de la guerra fría -1962- cuando Austin descubrió la función performativa del lenguaje (Austin: 1982). El manejo y control del lenguaje, de un lado; y de otra parte en la sociedad de masas, el manejo de los medios y canales de producción y difusión del lenguaje, se convierten en asuntos estratégico y, precisamente performativos

Las instituciones definen prioridades, toman las más importantes decisiones, tales como empleo o desempleo, guerra o paz, vida o muerte, se celebran a sí mismas con regularidad, se comparan unas con otras, establecen lo que es sustancial y lo que es accidental, saben qué le conviene a las gentes y qué no, y se erigen finalmente como el criterio mismo de la realidad; y sí, efectivamente, también en ciencia. En una palabra, contra toda la tradición humanista en cualquier acepción de la palabra, las instituciones piensan (Douglas: 1996).

En una palabra, para resituar la reflexión: la ciencia no puede ser institucionalizada. Es fundamental desinstitucionalizarla.

DESINSTITUCIONALIZAR LA CIENCIA Y LA INVESTIGACIÓN

La desinstitucionalización de la ciencia no comporta quemar los libros de políticas públicas sobre ciencia y tecnología. El nazismo lo puso en evidencia como ningún otro momento: quien quema libros quema personas. Esto es, quien comienza quemando libros termina quemando seres humanos. Pero sí es posible e indispensable tomar distancia, por decir lo menos, de las comprensiones de la ciencia, y de sus sistemas de gestión y valorización, de corte institucional. Ciencia sin pensamiento es ciencia fascista o nazi (Sherratt, 2022; Cornwell, 2005); se trata de ciencia obediente, activa, pero no crítica, productiva y cooptada bajo los mecanismos de la política y la administración.

Desinstitucionalizar la ciencia consiste en poner de manifiesto que no hay formas preferenciales de investigación científica. Específicamente, en el estado actual de cosas existe una asimetría fuerte entre las ciencias naturales y las ciencias sociales, y entre ambas y las humanidades, como si la lectura en sentido inverso fuera de los campos menos prestigiosos e importantes hasta los más estratégicos (así se habla en los círculos pertinentes).

El camino para la institucionalización de la ciencia emergió desde los comienzos mismos de la modernidad; se trató de la disciplinarización del conocimiento, ya desde las primeras academias de ciencias. Atávicamente, por ejemplo, los economistas hablan de economía, se reúnen en congresos y academias de economía y publican en revistas de economía. Los físicos hacen lo propio, tanto como los médicos y así, consuetudinariamente para cada área del conocimiento.

De hecho, como es sabido, la palabra "científico" fue acuñada por primera vez por W. Whewell hacia 1840 -la palabra "ciencia" ya existía desde mucho antes, como ya hemos señalado-, para designar (Watson, 2107) a quien era capaz de moverse por c ampos, regiones y áreas diferentes del conocimiento. Paradójicamente, el término acabo designando a alguien que es experto en un dominio particular de la ciencia.

El temas y problema de ciencia abierta y datos abiertos son perfectamente ilustrativo acerca de la posibilidad de una ciencia que no sea de corte fascista. Los datos provienen de las gentes, le pertenecen a la gente y les deben ser devueltos a las personas. Ciencia institucionalizada es aquella que se concentra en registros y patentes, por tanto, en apropiación privada del conocimiento. Asimismo, se trata de reconocer explícitamente el valor de la ciencia vernácula, esto es, ciencia cuyos resortes no son únicamente los acervos universales del conocimiento, sino el resorte cultural y social, económico y político del conocimiento en cada región, en cada país, en fin, en cada continente. Así como, por analogía, se habla de y existe una arquitectura vernácula, asimismo la investigación científica puede encontrar raíces también en reflexiones, problemas, posibilidades que anidan en las profundidades de la cultura, la historia, la psicología social, en fin, la antropología, la literatura y la política locales y regionales (Semanate Ordóñez: 2014).

La transferencia de tecnología, la maquila intelectual y el robo de ideas y capacidades humanas es la práctica común del conocimiento en la historia de los gobiernos de América Latina. Prácticas y políticas semejantes siguen siendo colonialistas y extractivistas. Nada bueno depara a los pueblos y sociedades con la continuación de esta comprensión institucionalista del conocimiento.

Sin dar la espalda al conocimiento universal, debe ser posible que los motivos de la reflexión, la investigación y el descubrimiento encuentren sus propias raíces en el cruce de la historia de Abya-Yala y de América Latina. El tema es bastante más profundo e inteligente que simplemente el desarrollo de políticas proteccionistas. Bien intencionado como es el proteccionismo, sigue siendo una cara de la moneda cuya contraparte es el entreguismo, y ambas caras constituyen más de lo mismo. El propio Banco Mundial, por ejemplo, señala las limitaciones, sino falencias, del proteccionismo (cfr. https://www.worldbank.org/en/news/feature/2023/08/29/protectionism-is-failing-to-achieve-its-goals-and-threatens-the-future-of-critical-industries). Quiero decirlo de manera clara y directa: una desinstitucionalización de la ciencia es una sola y misma cosa con una crítica radical al fascismo en cualquier de sus facetas y expresiones. El neoliberalismo es fascismo edulcorado (Paley: 2024; Patnaik: 2020). El neoliberalismo necesita a los fascistas, por decir lo menos (cfr. https://www.bostonreview.net/articles/why-neoliberalism-needs-neofascists/).

Un autor ha llamado la atención acerca de la posibilidad e incluso la urgencia de una investigación insurgente (Maldonado, 2023). Pues bien, este trabajo se sitúa exactamente en la misma longitud de onda.

CONCLUSIONES

En América Latina hay investigación, pero no ciencia. Por ejemplo, los premios Nobel de ciencia que ha logrado América Latina en general, o bien se han formado fuera del continente, o bien han desarrollado su obra fuera del continente, si bien han conservado la nacionalidad (venezolana, argentina, mexicana).

No existe una única definición. y mucho menos comprensión de lo que se ala ciencia. El modelo estándar y hegemónico es típicamente físico o fisicalista. La biología tiene otras voces, muy distintas, al respecto. Lo mismo acontece en el caso de las matemáticas. Y a fortiori, igual cosa acontece cando se lo ve desde el

punto de vista de las ciencias sociales y humanas. Tampoco existe una única comprensión de la investigación. Todo ello, contrario sensu, a lo que afirma, explícita o tácitamente, el modelo institucional de la ciencia y la tecnología.

Es posible e incluso necesario hacer ciencia -pensamiento, conocimiento, exploración- por fuera de las instituciones; y en muchas ocasiones en contra suyo. Sin necesariamente darle la espalda al impacto científico y académico, debemos destacar en primer lugar el impacto social. Esto ya se ha dicho mil y una veces. Pero lo que no se ha hecho manifiesto es que la ciencia institucionalizada está cooptada de entrada, y de salida se vuelve inocua, e incluso peligrosa. En verdad, la ciencia normal no está para resolver los problemas sino para desplazarlos, posponerlos u ocultarlos. De otro modo no se entiende la crisis, sistémica y sistemática, en que vivimos. Pensar y construir o sembrar un mundo nuevo pasa por una crítica estructural del estado-de-cosas habido y actual y el señalamiento expreso de su naturaleza fascista.

En el pasado el fascismo fue militarmente derrotado. Ahora podemos también superarlo culturalmente.

Una última observación: no hay que olvidar que, significativamente, el padre de la economía institucional, y con ella de todo el institucionalismo se manifestó expresamente en contra del carácter evolutivo, esto es, cambiante del conocimiento. Dicho sin ambages, el institucionalismo es ahistórico (Veblen, 1998). Las instituciones no solamente son autorreferenciales, sino, se oponen a cualquier cambio; la innovación la entienden de manera gestionada y diseñada, lo cual es un contrasentido total. La verdad es que las instituciones salivan como los perros de Pavlov, hablando de innovación, pero le tienen pánico a las transformaciones.

En fin, la desinsitucionalización de la ciencia no es posible, de hecho, sin la desinstitucionalización misma de la vida. De manera puntual, en este otro caso, ello significa eliminar la administración de la vida y los sistemas de control, poder y micropoderes existentes. Un tema de enorme calado. Una cosa lleva a la otra.

BIBLIOGRAFÍA

AUSTIN, J. L., (1982). *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones* (3ª ed.). Barcelona: Paidós

BANVILLE, J., (2022). *Tetralogía científica. Copérnico, Kepler, La carta de Newton, Mefisto*. Madrid: Alfaguara

BEN-GHIAT, R., (2021). *Strongmen: Mussolini to the Present*. New York: W. W. Norton & Company

BURKE, P., (2024). *Historia social del conocimiento, vol. I. De Gutenberg a Diderot*. Barcelona: Paidós

BURKE, P., (1998). *Los avatares del cortesano. Lecturas y lectores de un texto clave del espíritu renacentista*. Barcelona: Gedisa

BURKHARDT, J., (1952). *La cultura del Renacimiento en Italia*. Buenos Aires: Editorial Losada

CEREIJIDO, M., (2004). *Por qué no tenemos ciencia*. México, D. F.: Siglo XXI Editores

CORNWELL, J., (2005). *Los científicos de Hitler*. Barcelona: Paidós

COSER, L., (1978). *Las instituciones voraces*. México, D. F.: F. C. E.

CREATON, J., (2021). "Addressing the mental health crisis", en: *Nat Rev Cancer*, Jan;21(1):1-2. doi: 10.1038/s41568-020-00319-9. PMID: 33203999; PMCID: PMC7670486

DAVIS, L. E., NORTH, D. C., (1971). *Institutional Change and American Economic Growth*. Cambridge: Cambridge University Press

DOUGLAS, M., (1996). *Cómo piensan las instituciones*. Madrid: Alianza

ECO, U., (2020). *How to Spot a Fascist*. Harvill Secker

FERRANTE, L., (2012). *Aprenda de la mafia. Para alcanzar el éxito de su empresa (legal)*. Conecta

GOLDBERG, J., (2009). *Liberal Fascism. The Secret History of the American eft, from Mussolini to the Politics of Change*. New York: Broadway Books

GUTHRIE, S., LICHTEN, C.A., VAN BELLE, J., BALL, S., KNACK, A., HOFMAN, J., (2018). "Understanding mental health in the research environment: A Rapid Evidence Assessment", en: *Rand Health Q*. Apr 1;7(3):2. PMID: 29607246; PMCID: PMC5873519

JEPPERSON, R. L., MEYER, J. W., (2021). *Institutional Theory: The Cultural Construction of Organizations, States, and Identities*. Cambridge: Cambridge University Press

JESSOP, B., 2017). "On academic capitalism", en: *Critical Policy Studies*, vol. 12, issue 1, págs. 104-109; doi: https://doi.org/10.1080/19460171.2017.1403342

KAISER, D., (2012). "In retrospect: The Structure of Scientific Revolutions", en: *Nature* **484**, 164–165. https://doi.org/10.1038/484164a

KUHN, T., (1992). *La estructura de las revoluciones científicas*. México, D. F.: F. C. E.

LANDA, I., (2018). *Fascism and the Masses. The Revolt Against the Last Humans, 1848-1945*. London: Routledge

LEVIT, G. S., and HOSSFELD, U., (2022). "Ernst Mayr's Critique of Thomas Kuhn", en: *Epistemology and Philosophy of Science*, 59 (4):163-180. Doi: https://doi.org/10.5840/eps202259463

LOMAS, R., (2003). *The Invisible College: The Royal Society, Freemasonry, and the Birth of Modern Science*. Headline Paperbacks

MACFADDEN, J., (2022). *La vida es simple. La navaja de Occam y la nueva historia de la ciencia y el universo*. Barcelona: Paidós

MALDONADO, C. E., (2023) "Cuatro modos insurgentes de justificación de la investigación", en: *Revista de Epistemología y Ciencias Sociales*, No. 16, agosto, págs. 14-30; disponible en: https://www.revistaepistemologia.com.ar/wp-content/uploads/2023/07/www.revistaepistemologia.com.ar-revista-completa-numero-16-con-7-articulos-editada.pdf

MALDONADO, C. E., (2021). "De la ciencia lenta al pensar: el horizonte de la sabiduría", en: *Revista Thelos*, 1(12): págs. 18-37; disponible en: https://thelos.utem.cl/articulos/de-la-ciencia-lenta-al-pensar-el-horizonte-de-la-sabiduria/

MBEMBE, A., (2019). *Necropolitics*. Durham and London: Duke University Press

MEYER, J. W. and ROWAN, B., (1977). "Institutionalized Organizations: Formal Structures as Myth and Ceremony", en: *The American Journal of Sociology*, vol. 83, No. 2, septiembre, págs. 340-363; doi: https://doi.org/10.1086/226550

NICHOLLS, H., NICHOLLS, M., TEKIN, S., LAMB, D., BILLINGS, J., (2022). "The impact of working in academia on researchers' mental health and well-being: A systematic review and qualitative meta-synthesis", en: *PLoS One*, May 25;17(5):e0268890. doi: 10.1371/journal.pone.0268890. PMID: 35613147; PMCID: PMC9132292

PALLEY, T. I. (2024). "Neoliberalism and the Drift to Proto-Fascism: Political and Economic Causes of the Crisis of Liberal Democracy", en: *Journal of Economic Issues*, *58*(3), 732–755. https://doi.org/10.1080/00213624.2024.2381414

PATNIAK, P. (2020). "Neoliberalism and Fascism", en: *Agrarian South: Journal of Political Economy*, *9*(1), 33-49. https://doi.org/10.1177/2277976019901029

POSKETT, J., (2022). *Horizontes. Una historia global de la ciencia*. Barcelona: Crítica

REICH, W., (2014). *Psicología de masas del fascismo*. DDT Banatek Ediciones

SEMANATE QUIÑONEZ, H. A., & LEÓN BARRETO, F. A. (2014). "El conocimiento vernáculo como generador de desarrollo local", en: *Perspectiva Geográfica*, (17), 259–281. https://doi.org/10.19053/01233769.2271

SHERRAT, Y., (2022). *Los filósofos de Hitler*. Madrid: Cátedra

SLAUGHTER, S., and ROADHES, G., (2009). *Academic Capitalism and the New Economy*. Johns Hopkins University Press

STANLEY, J., (2024). *Erasing History: How Fascists Rewrite the Past to Control the Future*. Atria/One Signal Publkishers

STENGERS, I., (2019). *Otra ciencia es posible. Manifiesto por una desaceleración de la ciencia*. Barcelona: Ed. NED

TOSCANO, A., (2023). *Late Fascism. Race, Capitalism and the Politics of Crisis*. Verso

VEBLEN, T., (1898). "Why is Economics Not an Evolutionary Science?, en: *The Quarterly Journal of Economics*, Volume 12, Issue 4, July 1898, Pages 373–397, https://doi.org/10.2307/1882952

VEBLEN, T., (1998). "Why is economics not an evolutionary science?, *Cambridge Journal of Economics*, Volume 22, Issue 4, July, Pages 403–414, https://doi.org/10.1093/oxfordjournals.cje.a013725

VEITH, Jr. G. E., (1993). *Modern Fascism. The Threat to the Judeo-Christian Worldview*. Concordia Pub House

WATSON, P., (2017). *Convergencias. El orden subyacente en el corazón de la ciencia*. Barcelona: Crítica

BIODATA

Carlos Eduardo MALDONADO: Ph.D. en filosofía por la KULeuven (Bélgica). Postdoctorados como: *Visiting Scholar*, University of Pittsburgh; como *Visiting Research Professor*, Catholic University of America; como *Academic Visitor-Visiting Scholar*, University of Cambridge. Doctor honoris causa por: Universidad de Timisoara (Rumania), Universidad Nacional del Altiplano (Puno, Perú); Colegio de Morelos (México). Con s nombre se han creado "Cátedra Eduardo Maldonado" en: CEDES de Universidad Autónoma del Estado de México (Toluca); Colegio de Morelos; Red Redalc con base en la Universidad de Atacama. Más recientes artículos: (2024) "Complejidad como indeterminación", en: Rev. Filosofía Univ. Costa Rica, LXIII (167), 19-31, Septiembre – Diciembre, disponible en: https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filosofia/article/view/59257/61381; (2024) "Un problema difícil: distinguir entre la buena educación y la mala educación", en: *Revista Índice de Nicaragua*, año 3, No. 6, págs. 81-97: disponible en: https://revistaindice.cnu.edu.ni/index.php/indice/article/view/222/182.



Código: ut30pr1092025





ARTÍCULOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 30, n.º 109, 2025, e15096957
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555
Para citar utilice este ARK: https://n2t.net/ark:/31467/utopraxis/15096957
Depositado en Zenodo: https://doi.org/10.5281/zenodo.15096957



El avance tecnológico y científico desde la perspectiva filosófica de León Olivé

Technological and scientific advance from the philosophical perspective of León Olivé

Ricardo Antonio YÁÑEZ FÉLIX
https://orcid.org/0000-0002-2943-2195
ryanez11@yahoo.com.mx
Universidad Autónoma de Ciudad Juárez y Universidad Tecnológica de Ciudad Juárez, México

RESUMEN

En la producción escrita de León Olivé Morett se desdobla una filosofía pluralista dentro de la cual se reflexiona, entre otros aspectos, acerca de los problemas que presenta en la actualidad el desarrollo tecno/científico, ello a partir de tres momentos constitutivos —el ontológico, el epistemológico y el ético—. Con lo cual, este importante pensador contemporáneo apunta a una comprensión crítica del conflicto que se suscita entre el avance tecno/científico y los intereses, valores y necesidades de la sociedad. Por lo dicho, este escrito rastrea la posición filosófica del intelectual iberoamericano respecto a los fines y usos que tiene la avasallante marcha de la tecnología en nuestro mundo.

Palabras clave: Ciencia; Ética; Tecnología.

ABSTRACT

In the written production of León Olivé Morett a pluralist philosophy unfolds within which he reflects, among other aspects, on the problems that technological/scientific development currently presents, based on three constitutive moments —the ontological, the epistemological and the ethical—. Therefore, this important contemporary thinker points to a critical understanding of the conflict that arises between technological/scientific progress and the interests, values and needs of society. For what has been said, this article traces the philosophical position of the Ibero-American intellectual regarding the purposes and uses of the overwhelming march of technology in our world.

Keywords: Science; Ethics; Technology.

Recibido: 12-11-2024 ● Aceptado: 18-01-2025

INTRODUCCIÓN

A nuestro parecer, uno de los temas más importantes que se discutieron en el marco del debate iniciado a mediados de la década de los cincuenta del siglo XX respecto a la existencia o inexistencia de la llamada "Filosofía Latinoamericana"[1] fue la problematización de la realidad social americana[2] como fundamento de la reflexión filosófica propia, original y novedosa suscitada en la región que, supuestamente, mostraría la independencia cultural, epistemológica y cognoscitiva de los sistemas de pensamiento europeos.

Al situarnos en esta misma línea de preocupación sobre pensar la propia realidad desde una base filosófica iberoamericana[3] es que recuperamos las dimensiones epistemológica, ontológica y ética del avance tecnológico y científico que construyó el pensador crítico León Olivé, nos parece que esta parte de la reflexión oliverista merece una atención pormenorizada, no sólo por el trato riguroso que se desprende de la pluma de Olivé sobre el asunto, sino también por el contexto histórico en el que nos encontramos donde la aplicación de la innovación tecnológica produce investigaciones que abren la puerta a discusiones de carácter ético/político.[4]

Así pues, situados en una época histórica donde la producción técnica alcanza niveles de desarrollo sin precedentes, hasta tal punto de ser una parte imprescindible en la vida cotidiana de gran parte de la población, creemos que, en este ámbito, vale la pena preguntarnos acerca del sentido que ha adquirido la vida y la dignidad humana a partir del papel que tiene la tecno-ciencia en la sociedad actual, sobre todo considerando que la ciencia viene perdiendo sus propios márgenes de fiabilidad social dado los intereses políticos y económicos a los cuales responde sobre la base de su propia práctica. A partir de estas breves líneas nos preguntamos, junto a Olivé: ¿de qué forma contribuye el avance científico para consolidar una sociedad justa y equitativa?

DESARROLLO

Aproximación histórica a la producción de un filósofo iberoamericano

Ante el impacto social y natural que tiene la aplicación de conocimientos tecnológicos en la geografía iberoamericana, es impensable que la filosofía de la región no tomara una postura con relación a los problemas neurálgicos que se suscitan con la aplicación tecnológica. En este sentido, Olivé representa un capítulo muy importante en la filosofía de la tecnología latinoamericana, en tal medida que, bajo nuestra apreciación, su contribución nos permite no solo razonar, sino también evaluar, en términos filosóficos, proyectos de innovación y desarrollo tecnológico. En cuanto a este último punto, el filósofo mexicano construye, como ya se destacó, tres ejes de análisis —los cuales son la base de nuestro estudio— (Olivé: 1999, p. 155). El primero es de corte epistemológico y se refiere a la base primaria del conocimiento

[1] Ya el propio nombre de este pensamiento filosófico representa un problema en sí mismo que ha generado una discusión tan rica como variada. Al respecto pueden consultarse, entre otros escritos: Espinoza (1918) y Ayala Mora (2013).

[2] El punto de vista que defiende la realidad social como punto de partida de la filosofía producida desde América Latina puede observarse en: Olivé (2005, pp. 159-195), Gracia (1997, pp. 3-27), Mendieta (2008, pp. 31-50), Nuccetelli (2017), Vallega (2014, pp. 19-35), Vargas (2010, pp. 33-52), Zea (1945), Salazar Bondy (2006), Santos Herceg (2007, pp. 65-78).

[3] Cuando en este ensayo hablamos de Iberoamérica nos referimos a la región que comprende el conjunto de países que, en el pasado, fueron colonizados por España o Portugal dentro del continente americano. Como nuestra aproximación al término es de corte sociocultural incluimos también el espacio geográfico colonizador, es decir, la península Ibérica. Por tanto, Iberoamérica representa el conjunto de lazos, diálogos y producciones, en este caso filosóficos, suscitados entre regiones ocupadas por colonizadores/colonizados, colonizados/colonizados, colonizadores/colonizadores.

[4] Por ejemplo, en México contamos con el caso de la investigación sobre el genoma mestizo propuesto por el Instituto Nacional de Medicina Genómica bajo los supuestos de visibilizar y "codificar el genoma prototípico de la población mexicana". A pesar de la importancia que tiene la medicina genómica en la actualidad, como medio científico para elaborar diagnósticos y tratamientos para hacer frente a enfermedades de alto riesgo, la búsqueda de un genoma madre en la sociedad mexicana abrió la puerta a una discusión donde afloraron cuestiones éticas. (Guerrero: 2006, p. 264).

tecnológico a diferencia del conocimiento científico, el segundo tiene que ver con el campo ontológico, ya que discurre sobre la naturaleza de los sistemas técnicos; por último, está la parte que mereció mayor atención por parte de Olivé y es la que versa acerca de la moral del progreso técnico.

Como ya lo apuntamos, los fundamentos filosóficos de nuestro desarrollo son tomados de los estudios que realizó León Olivé en torno a la relación consustancial que existe entre ciencia, tecnología y sociedad. Tal y como trataremos de demostrar, el proyecto filosófico iberoamericano de Olivé dialoga, incluso, aporta elementos novedosos a algunas posturas de la actual epistemología no circunscrita al ámbito iberoamericano. Estamos convencidos de que la perspectiva oliverista es fundamental para problematizar filosóficamente acontecimientos vigentes de nuestra realidad local, nacional y continental, de manera especial en lo referente a la dimensión ética (axiológica) de los programas tecno-científicos, sobre todo aquellos que se socializan como bienes públicos por recibir financiamiento estatal.

El pensamiento filosófico de Olivé se sitúa históricamente dentro la Filosofía Mexicana de la segunda mitad del siglo XX e inicios del siglo XXI. En efecto, el autor que nos ocupa vivió de 1950 a 2017 iniciando su producción intelectual una vez que concluyó sus estudios de doctorado en Oxford, Inglaterra (1980). Para Ambrosio Velasco (2017, pp. 251-254), las características generales que distinguieron la labor de Olivé como docente, investigador y gestor fueron: el ángulo pluralista con el que abordaba su quehacer filosófico, el compromiso con las causas justas, así como con la defensa del multiculturalismo y, por último, una generosa vocación que le llevo a formar generaciones de estudiantes y a contribuir con la consolidación de comunidades filosóficas en Iberoamérica. Todo ello, le permitió obtener un reconocimiento a nivel nacional e internacional, lo cual puede comprobarse con los premios y distinciones obtenidos; en lo que respecta a su trabajo teórico podemos contar, siguiendo la sistematización de Velasco, 10 libros de su autoría, más de 12 textos compilados y/o coordinados y un buen número de artículos especializados que fueron publicados en espacios con alto reconocimiento académico.

Olivé pertenece a una generación de filósofos que fueron formados a partir de la rica simbiosis que experimentó el mundo intelectual mexicano con la llegada de pensadores españoles, quienes huían de la dictadura franquista entre las décadas de los cuarenta y cincuenta del siglo pasado, y que prosiguieron su actividad académica en las principales universidades del país (principalmente en la Universidad Nacional Autónoma de México). Los llamados "trasterrados" españoles ampliaron el horizonte filosófico mexicano incorporando diversas problemáticas en corrientes de pensamiento que estaban en boga —Existencialismo, Fenomenología, Filosofía de la Praxis, Historicismo, entre otras—, también se destacaron por cumplir con un amplio trabajo de traducción de autores contemporáneos, así como por desarrollar metodologías innovadoras en sus trabajos de investigación (Ibargüengoitia: 1995, p. 205).

De no menos relevancia fue el impulso que estos teóricos de la península ibérica dieron al estudio de la historia intelectual de México (Ibargüengoitia: 1995, p. 205), gracias a su interés por reflexionar y evaluar la filosofía del territorio que los recibió. Esta diversidad de puntos de interés filosóficos de los exiliados españoles, que tuvieron resonancia en estudios de grado y posgrado en la UNAM de los cuales Olivé fue estudiante, sin duda ejerció cierta influencia para que nuestro autor se decantara por poner en práctica un pluralismo filosófico donde quedan representadas distintas tendencias.

Otras dos grandes influencias que tuvieron impacto en la formación de Olivé y con quienes entabló diálogos y debates, según atestigua el propio estudioso (Olivé y Villoro: 1996), son los filósofos Luis Villoro Toranzo (1922-2014) y Fernando Salmerón Roiz (1925-1997), ambos discípulos destacados de don José Gaos. Villoro fue fundador y miembro del grupo *Hiperión* alrededor del cual se reunieron un grupo de importantes pensadores mexicanos para, entre otros objetivos, esclarecer el tipo de filosofía que se practicaba en México y en el continente americano (Cerutti: 2012, pp. 195-196). Asimismo, Villoro se dedicó a profundizar en temas sobre la identidad de lo iberoamericano, dentro de los cuales sobresalen sus análisis sobre el indigenismo, dicha tendencia hizo que algunos de sus trabajos viraran hacia la crítica social, la ética y la filosofía política (Beorlegui: 2010, p. 613), tópicos que, sin lugar a dudas, están presentes en la obra de Olivé.

Si bien, existen trabajos que dividen la historia del pensamiento filosófico contemporáneo en México a través de una diversidad de corrientes de estudio como son: la filosofía hermenéutica, existencialista o historicista; los estudios feministas, ecologistas, indigenistas o interculturales; es bastante difícil encasillar a Olivé en alguna de estas tendencias dada la pluralidad de su pensamiento, el cual abarca problemas epistemológicos, científicos, éticos, políticos, multiculturales, de filosofía de la técnica, del campo de la Sociedad, Ciencia y Valores; todo ello, sin emplear un único enfoque teórico. Sin embargo, existen casos como el de Carlos Beorlegui que ubica algunos de los escritos de Olivé en el terreno de la ética y filosofía política (2010, p. 808).

Por lo anterior, podemos concluir que dentro del marco historiográfico donde se despliegan los aportes oliveristas confluyen diversos campos de reflexión —Escolástica Moderna, Estudios Kantianos, Perspectivas Marxistas, Análisis Neopositivistas, etcétera— sin que podamos identificar a Olivé exclusivamente en alguno de estos. Llama la atención que Olivé todavía no es considerado, al menos en cuatro autores revisados, para ocupar un lugar en las historias de filosofía actual de la región que nos ocupa, ello a pesar de que nuestro pensador cuenta con una vasta y reconocida obra que, desde nuestra consideración y guardando distancia sobre juicios de valor expertos, puede ser equiparable con trayectorias intelectuales de otros filósofos de su misma generación que sí reciben una mención en los textos de historia aludidos, nos referimos a casos como el de Arturo Rico Bovio, Rubén García Clarck y Mauricio Beuchot. Si fuera necesario atender el criterio de periodización (Saladino: 2012, pp. 112-122) por disciplinas o campos de estudio para señalar el lugar que Olivé ocupa en la Filosofía Iberoamericana, nosotros nos decantaríamos por ubicarlo en el último ciclo de la Filosofía de la Ciencia Iberoamericana.[5]

A diferencia de algunos de los libros que profundizan en el trayecto histórico contemporáneo de la filosofía iberoamericana y que todavía no consideran la contribución de Olivé como lo bastante significativa para dedicarle un apartado propio, encontramos algunos artículos[6] que, de manera general, comentan el conjunto de su trabajo intelectual. Por ejemplo, el Dr. Ambrosio Velasco Gómez (2018, p. 167), cuenta con un artículo donde expresa que a través de la obra escrita de Olivé (especialmente en sus libros) es posible advertir que existen cinco momentos que atravesaron su pensamiento filosófico. Estas etapas las señala con los siguientes nombres: 1. Filosofía de las Ciencias Sociales. 2. Realismo y Constructivismo Social. 3. Racionalismo Pluralista. 4. Ética de la Ciencia y la Tecnología (que es principalmente donde se ubica nuestro ensayo). 5. Sociedad de Conocimientos y Diversidad Cultural.

A partir de la lectura de estos periodos, advierte Velasco, se concluye que el eje central de la producción escrita del filósofo mexicano es el llamado *pluralismo crítico*, el cual cruza con cada uno de los problemas filosóficos abordados por Olivé. En términos generales, los aportes filosóficos de nuestro autor se consideran, por su originalidad y extensión, piezas fundamentales en el camino de consolidación de la Filosofía Iberoamericana (Velasco: 2018, p.169), de forma específica en el tránsito de finales del siglo XX a inicios del siglo XXI, esto sin menoscabo de su labor gestora y consultiva en el impulso de los estudios filosóficos de la región.[7]

Dentro de esta consolidación de un pensamiento contra-hegemónico, el autor mexicano en cuestión asume una posición "relativista" (en contra de los principios teóricos, epistemológicos y éticos universales), al aceptar que los criterios que sustentan la racionalidad dependen de ámbitos culturales específicos que, al mismo tiempo, determinan las identidades de grupos humanos concretos. Esto define un pluralismo o perspectivismo que reconoce diferentes marcos conceptuales producto de distintos contextos culturales. Este

[5] En consonancia con nuestro planteamiento Pérez Ransanz y otros (2020), admiten que León Olivé cuenta con aportes novedosos e importantes en el terreno de la Ciencia, la Sociedad y los Valores, lo cual lo proyectó como uno de los autores más destacados de Filosofía de la Ciencia en Latinoamérica.
[6] Por nombrar algunos: Peton (2011), Echeverría (2018, pp. 182-203) y Pérez Ransanz (2018, pp. 182-203).
[7] Recordemos que el Dr. Olivé aparte de ocupar importantes cargos administrativos en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), fue fundador y coordinador del primer posgrado de Filosofía de la Ciencia en Iberoamérica (UAM-Iztapalapa), aparte de estimular redes de colaboración de docencia e investigación de pensadores hispanoamericanos —a través de promover los Congresos Iberoamericanos de Filosofía de la Ciencia— y, entre otros proyectos, ser fundador y miembro del consejo consultivo de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía (Velasco: 2017, pp. 251-252).

reconocimiento de la diversidad cultural (cimentada sobre la noción de multiculturalismo) llevó a Olivé a edificar la noción de "globalización pluralista", por medio de la cual trata de significar que es posible respetar las diferencias culturales en un entorno de integración mundial de las sociedades, bajo el comando de un proyecto hegemónico. El pluralismo que promueve Olivé es de corte epistémico, ético y ontológico que no se desmarca del compromiso con la realidad de las culturas excluidas (pueblos ancestrales) para quienes solicitaba un reconocimiento jurídico de su autonomía política (Velasco: 2018, pp. 174-175).

Uno de los aspectos que llaman nuestra atención en la producción escrita de Olivé son sus reflexiones acerca de los sistemas tecnocientíficos dentro de los cuales, siguiendo a Velasco (2018, p.175), plantea tres dimensiones interconectadas entre sí: a) la imagen de científicos y tecnólogos, b) la imagen meta-científica (historia, sociología y filosofía de la ciencia), y c) Imagen de comunicación pública ce ciencias y tecnologías. Este análisis tripartito le sirve de apoyo para desarrollar su visión "pluralista de racionalidad" que, a contracorriente de la "racionalidad absoluta", rehúye al pensamiento único y admite la diversidad cultural de las sociedades contemporáneas.

Como podría esperarse, el pluralismo hacia el que apuntó nuestro autor tomó un rumbo hacia el compromiso político con la realidad social (sobre todo con algunos movimientos sociales en México), de forma particular defendió la justicia en las sociedades multiculturales.[8] En pos de ello, elaboró un modelo de sociedad multicultural en los márgenes del Estado Democrático (Velasco: 2018, p. 176), que reconoce las diferencias y el derecho al diálogo entre diferentes culturas, como forma de superar la exclusión inmoral de un sinnúmero de comunidades no integradas en los proyectos desarrollistas de los países iberoamericanos.

En pocas palabras, Olivé destaca como un filósofo comprometido con la realidad que, entre otros tantos aportes, exhibe los riesgos sociales que se suscitan en el terreno del conocimiento tecnológico toda vez que dicho ámbito prescinde de reflexividad ética. En este sentido, los planteamientos de nuestro pensador conforman una crítica razonada sobre la distribución desigual e injusta del desarrollo e innovación tecnológica, que en el contexto de lo globalización mundial es parte del fenómeno conocido como la "privatización del conocimiento". Todo esto fomenta una fuerte polarización cultural y epistémica entre las sociedades centrales y las comunidades periféricas.

La dimensión epistemológica en ciencia y tecnología

En el pensamiento crítico de Olivé sobre Filosofía de la Técnica destaca un problema que él mismo llama epistemológico. Con ello trata de explicar que todo acercamiento filosófico al tema de la innovación científico/tecnológica debe considerar, en principio, una lectura comprehensiva acerca de lo que se entiende por conocimiento técnico y sobre la relación que éste establece con otros tipos de saberes (Olivé: 1991, p. 61). En virtud de ello, pensar la naturaleza del conocimiento tecnológico implica definir algunas de las bases sobre las que se sostiene la justificación del progreso tecno/científico.

Uno de los primeros conceptos que viene al caso discutir, en la estructura de la producción oliverista, es el de *tecnología*, pues con dicha palabra se trata de definir el resultado del conocimiento técnico. Si nos permitimos prescindir de citar las múltiples aproximaciones que se han realizado al término *tecnología*, podemos señalar que los contenidos principales de dicha noción se dirigen a explicitar una intervención o una explotación humana exitosa sobre la naturaleza que trata de ser benéfica para la sociedad. La apropiación de los recursos naturales para garantizar dichos beneficios supone activar una serie de procesos productivos a partir del desgaste de la fuerza de trabajo, lo cual presupone un conocimiento técnico (Olivé: 1991, p. 67). Es importante destacar que este tipo de conocimiento se proyecta bajo un interés común: el control y la predicción de la naturaleza y/o de la sociedad, lo que da pauta a una meditación ética.

[8] Muestra inequívoca de ello es el macro-proyecto "Sociedad del Conocimiento y Diversidad Cultural" que diseñó y coordinó desde la UNAM, y que se dirige a parte de la población indígena del país con el afán de reconocer la existencia de diversos sistemas de conocimiento que, a su vez, proyectan valores culturales y sociales dignos de tomarse en cuenta (Echeverría: 2018, p. 190).

Este dominio del hombre sobre su entorno requiere de una plataforma ideológica que justifique la suma de lazos sociales que se entretejen alrededor del avance tecnológico. En este sentido y dando cuenta de la propuesta oliverista, el conocimiento técnico, que trata constantemente de ser cada vez más refinado para apropiarse racionalmente de los elementos que tiene a su alcance, tiene una estrecha relación con los conocimientos ideológicos, los cuales, en este caso, tienden a justificar prácticas sociales (experimentos, movilización de recursos financieros, autoridad que se otorga a comunidades científicas) necesarias para poner en movimiento las realizaciones técnicas técnico (Olivé: 1991, p. 68). Dentro de estas prácticas sobresalen las que producen artefactos novedosos (dentro de ellos se cuentan distintos dispositivos que apoyan el desarrollo de campos tan diversos como son la aeronáutica, la medicina, la carrera armamentista, entre otros), dado que demuestran las inmensas posibilidades de innovar a partir de la práctica técnica independientemente de la valoración moral que pueda suscitar los usos o fines a los que se someten dichas invenciones.

De igual forma, el complejo entramado de los sistemas tecnológicos, que como ya dijimos se ordenan con base al control y la predicción, necesitan del conocimiento científico para alcanzar los fines de desarrollo e innovación que se plantea. En efecto, la aplicación de la técnica requiere operar en una serie de eventos que demandan un conocimiento acerca de las estructuras que permiten la aparición histórica de algunos fenómenos. Motivo por el cual, la acción técnica acude a cuerpos teóricos y metodológicos acumulados en la parcela científica.

Cabe aclarar que, para Olivé, el trasfondo epistemológico de la tecno-ciencia no debe agotarse en la relación que guardan entre sí los conocimientos técnicos, científicos e ideológicos, sino que, además, debe considerarse el ámbito cultural donde tienen cabida los proyectos de carácter tecnológico, específicamente es necesario tomar en cuenta la cosmovisión que tiene la sociedad e determinados momentos históricos (Olivé: 2004a, pp. 64-65). En la postura de Olivé, las implicaciones culturales de los programas científicos no pueden ponerse en duda, por tal motivo cuando sea necesario discurrir sobre la viabilidad de un proyecto en tecno/ciencia es imprescindible no sólo pensar en su validez científica, técnica e ideológica, sino también acerca de las consecuencias que tendrá en la vida cultural y social de la población.

La racionalidad epistémica con la que, hasta hoy día, se propone la evaluación de proyectos en el ámbito de la tecnología observa que toda práctica de innovación —las cuales presuponen escalar hacia sociedades de conocimiento— exige tomar en cuenta tipos de conocimientos no científicos como son: los tradicionales, los indígenas o los locales; que cuentan con legitimidad social por ser útiles en la resolución de problemas (Olivé: 2012, pp. 205-206). Integrar esta diversidad de conocimientos en los programas de innovación permite que quienes toman decisiones en la esfera de las políticas de tecnología formen un juicio informado a la hora de definir si es conveniente o no imponer acciones desde el ángulo de lo que podría llamarse “superioridad epistémica”.[9] Esto quiere decir que no siempre los resultados de la expertiz técnica (aunque respaldados por la verificación científica) sean los más adecuados para fomentar el desarrollo en distintas poblaciones, por el contrario cuando estos se imponen sin tomar en cuenta el contexto cultural donde han de aplicarse terminan por desmantelar identidades socio/históricas.

El enfoque de Olivé revisado en este pequeño apartado, del cual podemos decir que integra una reflexión epistemológica del quehacer tecno/científico tomando en cuenta la pluralidad de saberes que se expresan en las presentes sociedades multiculturales, complementa, según nuestro propio criterio, la propuesta del epistemólogo norteamericano Steve Fuller (2000) sobre la gobernanza de la ciencia. Para Fuller, la exigencia de democratizar el conocimiento supone tomar en cuenta lo que él llama “agotamiento epistémico”, ante el cual se deben promover modificaciones importantes en las agendas de investigación de los científicos

[9] Esta expresión no debe confundirse con la de “autonomía epistémica” de comunidades científicas y tecnológicas. En efecto, todo grupo de investigación genera sus propias prácticas, lo cual no quiere decir que los propósitos trazados por los expertos no atiendas las apremiantes demandas de la sociedad (Olivé: 2004b, pp. 51-52).

Uno de los cambios más significativos debe ser, en la visión de este epistemólogo, pasar de consensos cerrados en la investigación científica (agotados en comunidades disciplinarias) a generar puntos de vista equivalentes, en los cuales las decisiones para financiar proyectos tecno/científicos tomen en cuenta la suma de conclusiones a la que lleguen científicos que pertenecen a distintos campos del saber sobre un mismo plan de innovación. Aunque Fuller (2005, pp. 79-80), amplía el horizonte del universo epistemológico en las propuestas de desarrollo tecnológico y científico acentuando vínculos interdisciplinarios, así como la participación de los ciudadanos para definir rutas de inversión en la ciencia, no concede relevancia a los conocimientos socialmente producidos (no científicos), al contrario de lo que realiza el autor mexicano que nos ocupa.

La dimensión ontológica en ciencia y tecnología

Los planes, programas y aplicaciones en tecno/ciencia no se llevan a cabo en lo abstracto, por el contrario, están pensados y diseñados con relación a una base material. Según la naturaleza de cada proyecto dicho basamento puede estar contenido en partículas, muestras biológicas, materiales pesados, etcétera. La realidad concreta de cada uno de estos elementos constituye una entidad involucrada en la innovación tecnológica que exige pensar en su existencia y naturaleza para que así, en la manipulación técnica, no se transgredan las posibilidades, límites y alcances dictados por las propiedades de cada uno de estos objetos. Debido a ello, es necesario incorporar en los estudios de ciencia y tecnología la dimensión ontológica.

Es verdad que en el campo de los estudios científicos ya existe todo un arsenal de reflexiones ontológicas que versan sobre los tipos de entidades implicadas en las teorías, más aún no se han integrado con la misma fuerza, continuando con la óptica de Olivé (1991, p.62), discusiones dirigidas a problematizar la principal entidad de la tecnología. Para el filósofo iberoamericano son los *sistemas tecnológicos* el ente que deber ser reconocido y problematizado en tecno/ciencia a partir del complejo de acciones y saberes que comporta. El correcto funcionamiento de dichos sistemas posibilita la transformación de objetos concretos, en esta actividad quedan expresados los fines que persigue el avance técnico al poner en marcha todos los recursos disponibles para conseguirla realización técnica.

Para Olivé, hablar de ontología en la innovación técnica es pues volcar la reflexión sobre la principal entidad de la tecnología, es decir, el *sistema técnico*.[10] Por su naturaleza artificial (fabricada por los seres humanos), los sistemas en comento ameritan un abordaje de carácter ético (Olivé: 2006, pp. 30-31). Por tal motivo, para nuestro autor, la ontología de los sistemas técnicos estudia las condiciones inherentes que cada sistema particular deja entrever para considerar si su aplicación se puede considerar, o no, moralmente aceptable (de forma particular cuando la aplicación del sistema provoca un daño a las personas o a la naturaleza). Esto nos ubica en el perímetro teleológico, ideológico, instrumental y ético del sistema.

Las condiciones de la cuales estamos hablando pueden resumirse de la siguiente manera:

Que los fines que se persiguen sean moralmente aceptables para quienes operan el sistema y para quienes serán afectados por su operación y por sus consecuencias.

a) Que esté bien fundada la creencia, para quienes operarán el sistema técnico y para quienes serán afectados por su operación y por sus consecuencias, de que los medios que se usarán son adecuados para obtener los fines que se buscan.

b) Que los medios que se usarán sean aceptables moralmente para quienes operarán el sistema y para quienes serán afectados por la operación del sistema y por sus consecuencias.

[10] Los actuales sistemas tecno/científicos ocupan tal relevancia en la sociedad que a partir de ellos se han reconfigurado sistemas de valores en la producción de conocimientos. Resulta ilustrativo cómo el valor económico de la ganancia queda integrado en la estructura axiológica de la mayoría de proyectos en tecno/ciencia (Olivé: 2006, p.30).

c) Que no haya ninguna opción viable que permita obtener los mismos fines sin producir daños equivalentes.

d) Que los fines sean deseables para quienes operarán el sistema y para quienes sufrirán las consecuencias, aunque se produzcan esos daños (Olivé: 2004a, pp. 107-108).

Estas cinco condiciones ofrecen una orientación para estar en condiciones de valorar si la incidencia del sistema en la realidad produce un mayor beneficio con relación al daño que supone. En el cumplimiento de estos términos radica la valoración moral del sistema, ya sea para generar juicios positivos o negativos acerca de la puesta en práctica de cualquier plan tecnológico que implica un daño colateral. Pese a que las condiciones postuladas constituyen una guía sobre las consecuencias que traería la aplicación de tal o cual proyecto técnico, no podemos dejar de lado que, desde el punto de vista ontológico y ético, dichas líneas operan bajo dos supuestos:

1. Por un lado, se supone que todos los daños que producirá el sistema técnico son previsibles.
2. Por otra parte, se supone que hay algún criterio compartido por quienes operarán el sistema y por quienes serán afectados por su operación, para decidir cuándo los medios son aceptables y cuándo el fin es deseable, a pesar de que su obtención suponga daños (Olivé: 2004a, p. 108).

Situados en el ángulo adoptado por Olivé (2004a, p. 109), es poco probable que las dos conjeturas señaladas se cumplan cabalmente. En el entramado de los sistemas e innovaciones del mundo tecnológico es prácticamente imposible predecir con total acierto cuáles serán los impactos que efectivamente la tecno/ciencia tendrá en los individuos, en las comunidades e, inclusive, en el medio ambiente. A esto se debe que se pueda hablar de un "contexto de incertidumbre" en la aplicación y operación inicial de la tecnología, con ello se pretende señalar, a partir de la propia experiencia que ha enfrentado diversos intereses de agentes involucrados en la evaluación de proyectos específicos, la dificultad por hacer prevalecer razones incontrovertibles al momento de discernir sobre las consecuencias que traerá consigo un área de innovación.

No olvidemos que alrededor de la entidad explorada coexisten diversos intereses (por ejemplo, los de aquellos que promueven iniciativas técnicas y las de los grupos afectados) que entran en conflicto, lo que da como resultado la disconformidad. Esta situación pone a prueba la idea de que es posible apelar a una racionalidad social humana para alcanzar acuerdos en el terreno de la tecno/ciencia. Un camino alternativo para lograr un consenso parcial y, por lo tanto, para no trabar el avance de la tecnología en la sociedad moderna es que las partes involucradas en la valoración de planes tecno/científicos asuman el denominado "principio de precaución" (Olivé: 2004a, p.110). Este término alberga una serie de medidas preventivas que son producto de razonamientos, las más de las veces contrapuestos, respecto a fines y medios empleados para el logro de resultados, el principio funciona a partir de la participación de grupos que tienen algún tipo de interés en ciertos proyectos de desarrollo tecnológico como pueden ser: expertos, empresarios, funcionarios del gobierno, representantes sociales, organizaciones ecológicas, entre otros.

Si, como ya se señaló, es un tanto ilusorio dejar la operacionalización de la innovación tecnológica en manos de la construcción de un pretendido acuerdo entre las partes interesadas, ello no significa, por una parte, que se deba abandonar la participación activa de los diversos agentes involucrados o, por otro lado, que sea imposible integrar una suma de argumentos racionales en la valoración de los sistemas técnicos, en este sentido nos parece bastante relevante que la filosofía iberoamericana (en este caso representada por Olivé) defienda un mecanismo original que genera vías dialógicas para tomar decisiones de forma racional dentro del tema que venimos tratando.

Las consideraciones discutidas en torno a las implicaciones que suscita la operación de un sistema tecnológico han generado diversos posicionamientos. Por poner un caso, ubicamos desde otras coordenadas geográficas e intelectuales a Philip Kitcher, quien traza algunos aportes en el contorno discutido del ordenamiento de la ciencia y de la tecnología. En la importante producción de este filósofo británico existen una serie de aproximaciones al estudio de la relación entre tecno/ciencia y democracia (2001) considerando, para ello, la institucionalización de sistemas públicos de conocimiento. En pocas palabras, Kitcher estructura

su aporte tomando en consideración la división social de la labor epistémica —la cual, toma en cuenta los momentos que atraviesa la producción de conocimientos tales como: la investigación, el disciplinamiento para acatar normas editoriales impuestas, la certificación y la transmisión— que produce todo sistema de conocimiento.

A partir de ello, este teórico niega que el moderno proceso de difusión de ideas promueva valores democráticos como la libertad e igualdad. Ante tal hecho, dicho autor, coloca una propuesta con implicaciones filosóficas que él llama *acto de equilibrio multidimensional de intereses* (Kitcher: 2011, p. 111). Básicamente, el planteamiento central de la sugerencia de Kitcher es someter las realizaciones de innovación tecno/científicas a un juicio democrático deliberativo en el cual participe, aparte de expertos y el abanico público/privado interesado, la sociedad; para que así el desarrollo tecnológico se nutra de una visión pluralista y, por lo tanto, democrática.

Es interesante resaltar que Kitcher no promueve una participación social desinformada o ingenua (no se puede exigir a un ciudadano “común” que comprenda elementos técnicos y científicos implicados en los proyectos de innovación), antes al contrario anticipa salvar el grado de ignorancia de los actores sociales respecto a proyectos específicos de tecnología, aludiendo a que la transmisión de los contenidos del programa a evaluar se establezcan bajo una comunicación asertiva entre ciencia/público para que así los representantes de las comunidades se comprometan a tomar una decisión por medio de un proceso deliberativo.[11]

Si bien es cierto que el plano kitcheriano entrelaza, aplicando la deducción, sistema técnico, organización práctica de la tecno-ciencia y necesidad de participación ciudadana deliberativa, su análisis no profundiza en las implicaciones que derivan de la propia existencia material de los objetos (ámbito ontológico), en consecuencia el ideal de la ciencia bien ordenada de Kitcher se puede beneficiar de los aportes oliveristas para que así se establezca un balance entre la conciencia ética de los sujetos inmersos en el uso de la tecnología y la comprensión del sistema, así como de los objetos que son manipulados para lograr los fines propuestos. El marco reflexivo de Olivé también nos orienta para distinguir si la relación entre la integración de tecnologías y las necesidades sociales sentidas de la población se corresponden.

La dimensión ética en ciencia y tecnología

En la segunda mitad del siglo XX la sociedad fue testigo de un fenómeno novedoso cuando se institucionalizaron las prácticas tecno/científicas a gran escala, que fueron posibles gracias a que tanto la industria privada como el Estado se constituyeron como principales financiadores de los proyectos de investigación de alto impacto (como por ejemplo en lo que concierne a: energía nuclear, armamento de última tecnología y modificación genética). Como hoy día sabemos, cada una de las consecuencias, positivas y negativas, que trajo consigo la aplicación de estos sistemas tecnológicos abrieron la puerta para repensar la naturaleza, necesidad y legitimación del avance y desarrollo de la ciencia y la tecnología en el mundo moderno.

La región que algunos llaman América Latina no fue indiferente ante la relación problemática que se estableció entre la tecno/ciencia, la sociedad y los valores, hasta tal punto de cristalizar una tradición reflexiva divergente que creció en paralelo de la agenda teórica seguida por los países centrales concentrados en Norteamérica y Europa, principalmente. En el marco de la perspectiva Latinoamericana sobre el tema de la aplicación tecnológica destacaron, entre otras, algunas figuras sobresalientes como los argentinos Oscar Varsavsky y Gregorio Klimovsky que debatieron desde la década de los setenta la carga ideológica y política de la ciencia y la tecnología; también contamos con aportes contemporáneos como los de Leandro Rodríguez, Ricardo Gómez, Pablo Mariconda y Guillermo Fulgera quienes están examinando cómo circula

[11] Las circunstancias en las que se desarrolla la ciencia y la tecnología contemporánea deben sufrir una severa modificación si es que se quieren implementar mecanismos de deliberación (Kitcher: 2011, p. 115).

la tecno/ciencia al interior de la globalización, el ámbito ético de la ciencia y la tecnología desde los principios neoliberales, los riesgos de la agricultura transgénica, el análisis de los discursos tecno/científicos, entre otras cuestiones (Pérez Ransanz: 2020).

Dentro de esta pléyade de autores destacan las contribuciones filosóficas de León Olivé, las cuales han ganado reconocimiento en las comunidades iberoamericanas (incluso parte de la obra de Olivé cuenta con traducciones al inglés), sobre todo aquellos aportes que tiene relación con los valores sociales y políticos de la tecnología vistos a partir de una Filosofía de la Técnica. Esta filosofía oliverista tiene como uno de sus objetivos centrales volver explícitos los valores puestos en juego para que los resultados, que son producto del dominio técnico, sean considerados convenientes para la sociedad (Olivé: 1991, p.65). A partir de ello, podríamos preguntarnos sobre los valores de las técnicas de fusión nuclear, de la tecnología genética, incluso, de los proyectos de inteligencia artificial.

En la perspectiva adoptada por Olivé (2004a, p. 85), acerca de la dimensión ética en tecno/ciencia, la tecnología y el conocimiento contemporáneo se debaten, según los resultados concretos que presenten, entre el bien y el mal —no es lo mismo pensar en el conjunto de enfermedades que pueden tratarse gracias al desarrollo técnico que en el armamento sofisticado que emplean grupos criminales para conseguir sus propósitos inhumanos—. Por tal razón, nuestro filósofo se interesa por la axiología interna/externa de las actividades en tecnología y ciencia.[12] El punto de inicio en su reflexión es adoptar una visión ética en la cual la tecnología por sí misma no se puede considerar buena o mala (esto no es lo mismo a decir que se encuentre libre de valores), sino que son los efectos que produce con relación a las personas y el medio ambiente los que deben someterse a una evaluación moral (Olivé: 2012, p.26).

En este sentido, son los fines determinados que persigue la tecno/ciencia los que presentan un problema de carácter ético, lo cual nos sitúa en la observación detallada del conglomerado de acciones intencionadas que desdoblan los diferentes actores involucrados en la innovación tecnológica —entre los que podemos contar a comunidades de científicos o expertos, los agentes financiadores de proyectos, el brazo del Estado y, si es considerada, la población afectada—. Todos estos grupos buscan ciertos fines a partir del complejo sistema de intereses, normas y valores que les son inherentes y que, por tanto, merecen una evaluación moral (Olivé: 2004a, p.86). Por lo dicho en las líneas anteriores, para Olivé la tecno/ciencia en tanto práctica humana sistemática no es neutral en un sentido ético pues “los sistemas técnicos pueden ser condenables o loables, según los fines que se pretenden lograr mediante su aplicación, los resultados que de hecho produzcan y el tratamiento que den a las personas como agentes morales” (Olivé: 2004a, p.87).

Cuando Olivé (2012) profundiza en la naturaleza (propósitos, medios y consecuencias) de las técnicas y de los sistemas técnicos, que como ya vimos son la materia de la dimensión ontológica en tecno/ciencia, establece que la meta de estas creaciones humanas es dominar, controlar y transformar objetos naturales o sociales. Las más de las veces, es sumamente complejo establecer criterios válidos para juzgar moralmente dichos sistemas,[13] por ejemplo, si pensamos en el sistema tecnológico utilizado para producir maíz modificado genéticamente se puede poner sobre la balanza, entre una variedad de aspectos a considerar, que esta práctica puede provocar un crecimiento exponencial de cultivo en zonas agrícolas no productivas, lo cual puede contribuir a combatir el hambre en regiones áridas; no obstante ello, esta actividad también ocasiona un riesgo para la conservación de la biodiversidad ambiental (se ha visto que la modificación transgénica afecta insectos necesarios para el crecimiento de las plantas). Ante ello, ¿qué decisión debe prevalecer?

---

[12] Digamos que Olivé actualiza, en una perspectiva latinoamericana, la tradición que desde finales de los setenta se encargó de comprender la estructura normativo-valorativa de la ciencia y la tecnología, entre los autores que destacaron en esta línea de estudio se encuentran Thomas Kuhn y Michael Mulkay (2004c, p. 61).

[13] Olivé (2004a, pp. 93-94) llama la atención sobre este asunto cuando admite que existen resultados no intencionales a la hora de operar el sistema técnico. Con relación a ello, apela a la aplicación de una racionalidad técnica (de medios y fines) cimentada en las tradiciones de investigación de cada caso específico de estudio y en experiencias exitosas a la hora de practicar con métodos de investigación.

Sin tratar de ofrecer una respuesta infalible, Olivé (2004a, pp. 90-92) considera fundamental que para evaluar el sistema técnico se debe tomar en cuenta a los actores que tiene un fin determinado en el proyecto (cuáles son los intereses que tienen las empresas trasnacionales implicadas en el cultivo del maíz transgénico), los medios empleados para obtener el fin (cómo afectan al medio ambiente los artefactos utilizados para accionar el cambio genético), así como las creencias y valores de los agentes involucrados (valor monetario de la ganancia en contra del valor de la conservación ambiental). El análisis tripartito propuesto por Olivé (actores, medios y valores) se aplica a casos específicos y concretos, es decir, a situaciones históricas donde se pretenda poner en movimiento algún sistema técnico con propósitos definidos, medios explícitos y consecuencias observables. De acuerdo a lo anterior, son las técnicas las que demuestran los intereses de los programas tecnológicos, por lo tanto, las que son susceptibles de una reflexión ética.

Tal y como se viene postulando, Olivé traslada el problema del desarrollo tecnológico y científico al terreno de la ética,[14] a partir del ángulo filosófico que este autor adopta logra consolidar un marco reflexivo axiológico interno y externo para pensar críticamente en los valores y los fines que se expresan en los sistemas tecnológicos. Desde la perspectiva de Olivé (1991, p. 70), toda tecnología requiere de una evaluación interna que clarifiqué el ámbito práctico inherente a cada aplicación tecnológica, dentro de esta dimensión salen a relucir fines y valores que norman la organización interna de la actividad científica.

Estos valores varían según el proyecto técnico del cual se esté hablando, por ejemplo, el pensador mexicano que nos ocupa establece (Olivé: 1991, p. 71) que puede haber casos donde se hagan prevalecer criterios técnicos en lugar de estéticos o viceversa (no se puede diseñar de la misma forma la innovación para poner en el mercado de consumo un automóvil comercial que para operar un programa nuclear que trate de producir energía, aunque en los dos casos se apliquen conocimientos tecno/científicos). Lo que, a nuestro juicio, es medular en la propuesta oliverista es que enuncia la forma en que tradicionalmente se justifica un proyecto tecnológico en relación con su factibilidad, eficiencia y fiabilidad.[15] Sin embargo, para este autor, los valores que se deprenden de estas tres nociones no son suficientes para determinar si efectivamente una aplicación técnica específica contribuye al progreso tecnológico.

En la opinión de Olivé el término “progreso tecnológico”[16] es meta-referencial, ya que la legitimación de su significado depende de criterios externos a cada proyecto técnico, los cuales deben estar en consonancia con un sistema de valores reconocidos y compartidos por todos los sujetos implicados en el avance técnico. Esto abre el abanico para que Olivé problematice acerca de los valores que giran alrededor de la evaluación tecnológica desde un contexto social y cultural. En principio, nuestro autor piensa en las condiciones por medio de las cuales los grupos sociales valoran —de forma positiva o negativa— el desarrollo técnico dentro del cual se ven inmersos en ciertas circunstancias.[17] Un ejemplo que ilustra el cambio de condiciones es la generación de un adelanto técnico que permite procesar madera a gran escala en un aserradero y en un tiempo menor al cual puede regenerarse el equilibrio ecológico del bosque del cual se toma la materia prima. Pues bien, el artefacto novedoso empleado puede no significar progreso al interior de una comunidad que

[14] Cuestión que, por ejemplo, no considera Alvin Goldman (1999), cuando revisa las tradiciones epistemológicas que introducen la dimensión social en los análisis de ciencia y tecnología.
[15] La eficiencia se refiere a que existe una adecuación de los medios a los fines (coincidencia entre objetivos y resultados), y trata de describir el costo de un proyecto, por lo regular dicho costo sólo se atiende en términos económicos dejando de lado los gastos de energía natural y/o social. La factibilidad expresa la posibilidad lógica y material de realizar un programa tecnológico, mientras que la fiabilidad determina la estabilidad de la eficiencia (Olivé: 2004a, pp. 97-98).
[16] En consonancia con las apreciaciones teóricas de Larry Laudan, Olivé entiende que la evaluación del progreso científico y/o tecnológico no puede llevarse a cabo desde un único marco referencial o a partir de ciertos fines y valores predefinidos, si bien es cierto que un juicio práctico, e incluso epistemológico, sobre el progreso se realiza desde un ángulo específico, lo cual resulta en una multiplicidad de resultados distintos, esto no quiere decir que toda evaluación recaiga en un enfoque subjetivista, por el contrario lo que se concreta y fortalece es un enfoque pluralista donde coexisten diferentes puntos de vista (Olivé: 2000, p. 584).
[17] Por ejemplo, plazas de trabajo creadas o desplazadas, consecuencias ambientales, impacto cultural y social en la vida de habitantes de la zona, riesgos de construcción y operación, beneficios, entre otros (Olivé: 2004a, pp. 99-100).

valora la preservación de su medio, a pesar de que el proyecto cumpla con los criterios de eficiencia y viabilidad (Olivé: 1991, p. 72).

En esta óptica, el desarrollo tecnológico está condicionado por aspectos contextuales, como los que señala Olivé: a) Disponibilidad de recursos para abordar el costo del proyecto, b) Consecuencias en la estructura social y en el entorno natural, c) Costo social y ambiental en su realización y d) Necesidades satisfechas y prioridad que la sociedad le asigna a dichas necesidades (1991, p.73). Es por ello, que la Filosofía de la Técnica toma en cuenta los términos de naturaleza humana, deseos y necesidades implícitas en las prácticas tecnológicas, para que así podamos estar en disposición de saber si el uso de una determinada tecnología contribuye a promover una vida buena y feliz favoreciendo intereses auténticos de la sociedad o, a contracorriente, tan sólo se orienta la técnica en pos de favorecer intereses de unas cuantas personas o grupos sociales.

Para evaluar externamente, bajo principios morales, el desarrollo tecnológico, la argumentación de Olivé (1991, p. 73) perfila una orientación práctica dentro de la cual propone que los planes de tecno/ciencia contemplen: 1. Modelos de previsión del impacto en el medio ambiente y en la sociedad a partir del uso generalizado de innovaciones técnicas. 2. Establecer cauces adecuados para una mayor participación de usuarios de tecnologías y de quienes son afectados por su aplicación, así como en la toma de decisiones sobre políticas de desarrollo tecnológico y de aplicaciones de la tecnología. A partir de ello, Olivé tiende un puente para garantizar la observancia ética en el desarrollo tecnológico considerando el ejercicio político de todos los actores involucrados en el progreso técnico,[18] para lo cual defiende la construcción de mecanismos de información accesibles, sobre proyectos tecnológicos regionales y nacionales, para un público no especializado sin excluir la participación de expertos independientes y de los medios de comunicación en miras de propiciar un amplio debate.

CONCLUSIONES

A diferencia de algunas posturas dominantes sobre los valores de la ciencia, la filosofía del Dr. León Olivé se distingue por provenir de una de las partes de la mal llamada "periferia intelectual", es decir, del ámbito iberoamericano, concretamente del mexicano. Aparte de ello, su pensamiento se desdobla como una filosofía pluralista consistente dentro de la cual se reflexiona, entre otros aspectos, acerca de los problemas que presenta en la actualidad el desarrollo tecno/científico en la cual se destacan tres momentos —el ontológico, el epistemológico y el ético—. Con lo cual, construye una explicación sistemática que posibilita una evaluación crítica en el marco del conflicto entre el avance tecno/científico y los intereses, valores y necesidades sociales.

El propósito de la perspectiva filosófica a la que nos referimos líneas atrás, desde el ángulo adoptado por el autor en comento, es desvelar, de entre una suma de intereses, aquellos que son dominantes y que subyacen en proyectos específicos de desarrollo tecno/científico a la luz de los usos y consecuencias que muestra la aplicación de ciertas tecnologías. Creemos que esto es importante dado que en México no se cuenta con una cultura de evaluación externa de tecnologías desde el punto de vista de las necesidades de la población inmersa en los programas tecnológicos (Olivé: 1999, p. 173), esto significa que no sólo se tomen en cuenta criterios económicos para determinar si conviene o no la inversión en tecnología, antes al contrario, refiere a que se ponga sobre la mesa del debate los deseos, necesidades y fines de los individuos afectados, lo cual supone practicar procesos consultivos de participación ciudadana para tomar decisiones con sentido ético.

---

[18] Para cumplir con esto, Olivé (2009, pp. 23-24) propone la consolidación de redes sociales de resolución de problemas en las que participen una pluralidad de actores como pueden ser: tecnólogos, gestores, empresarios, científicos, agricultores, campesinos, pescadores, comunidades indígenas, instituciones, entre otros.

Lo anterior tiene varias implicaciones, tal vez la de mayor trascendencia sea la política, puesto que esta evaluación desvela la necesidad que tienen las políticas tecnológicas —sobre todo en un país multicultural como lo es México— de integrar las propiedades culturales de la región, así como las necesidades sociales implicadas y las características del entorno natural. Si toda política sobre tecno/ciencia busca promover y/o aumentar el bien común es indispensable determinar "con claridad, confiabilidad y desde una perspectiva moralmente correcta, cuáles cambios o innovaciones son admisible o, incluso deseables, para que el resultado sea un auténtico progreso, y no un cambio negativo que lleva a una crisis de identidad" (Olivé, 1999: 174). El "verdadero progreso" al cual se refiere Olivé es el que toma en cuenta tanto las necesidades como los intereses de la sociedad, con la misma seriedad y trascendencia con las cuales, el supuesto progreso, se deja guiar por las necesidades e intereses político/económicos.

BIBLIOGRAFÍA

AYALA MORA, E. (2013). "El origen del nombre América Latina y la tradición católica del siglo XIX", *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 1 (40), Enero-Junio, pp. 213-241.

BEORLEGUI, C. (2010). *Historia del Pensamiento Filosófico Latinoamericano*. Deusto, España.

CERUTTI, H. (2012). "Filosofía Latinoamericana en México", en: *Historia de la Filosofía Mexicana*. UAEMex, México. pp. 192-204.

ECHEVERRÍA, J. (2018). "Sociedades de conocimientos y valores: el proyecto de León Olivé", *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad*, 13 (38), 2018, pp. 182-203.

ESPINOSA, A. (1918). "The Term Latin America", *Hispania*, 1 (3), September, pp. 135-143.

FULLER, S. (2000). *The governance of science: ideology and the future of the open society*. Open University Press, Philadelphia.

FULLER, S. (2005). "Is STS Truly Revolutionary or Merely Revolting", *Science Studies* 1, 2005, pp. 75-83.

GOLDMAN, A. (1999). *Knowledge in a Social World*. Oxford University Press, New York.

GRACIA, J. (1997). "Hispanic Philosophy: Its Beginning and Golden Age", en: *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*. The Catholic University of America Press, Washington D.C. pp. 3-27.

GUERRERO MOTHELET, V. (2006). "¿Existe un genoma mestizo? Perspectiva del Doctor León Olivé", *Andamios*, 2 (4), 2006, pp. 263-267.

GUSTON, D. (2000). *Between Science and Politics*. Cambridge University Press, Cambridge.

IBARGÜENGOITIA, A. (1995). *Suma Filosófica Mexicana. Resumen de Historia de la Filosofía en México*. Porrúa, México.

KITCHER, P. (2001). *Science, Truth, and Democracy*. Oxford University Press, New York.

KITCHER, P. (2011). *Science in a democratic society*. Prometheus, New York.

LONGINO, H. (1990). *Science as Social Knowledge*. Princeton University Press, Princeton.

MENDIETA, E. (2008). "Latin American Philosophy as Metaphilosophy", *The New Centennial Review*, 7 (3), pp. 31-50.

NUCCETELLI, S. (2017). “Latin American Philosophy: Metaphilosophical Foundations”, en: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall Edition). https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/latin-american-metaphilosophy/ (consultada el 30 de Julio de 2020).

OLIVÉ, L. (1988). “Racionalidad y Relativismo: Relativismo Moderadamente Radical”, en: *Racionalidad. Ensayos sobre la racionalidad en ética y política, ciencia y tecnología*. Siglo XXI, México.

OLIVÉ, L. (1991). *Cómo acercarse a la filosofía*. Limusa, México.

OLIVÉ, L. (1999). *Razón y Sociedad*. Fontamara, México.

OLIVÉ, L. (2000). “La epistemología a la vuelta del siglo XXI”, *Endoxa: series filosóficas*, 12, 2000, pp. 581-605.

OLIVÉ, L. (2004a). *El bien, el mal y la razón. Facetas de la ciencia y de la tecnología*. Paidós-UNAM, México.

OLIVÉ, L. (2004b). *Inter-Culturalismo y Justicia Social. Autonomía e Identidad Cultural en la Era de la Globalización*. UNAM, México.

OLIVÉ, L. (2004c). “De la estructura normativa de la ciencia a las prácticas científicas. Normas y valores en la ciencia: la concepción mertoniana y el enfoque ´practicista´”, en: *Sociología de la Ciencia*. Edaf, Madrid.

OLIVÉ, L. (2005). “A Philosophical Debate Concerning Traditional Ethnic Groups in Latin America”, en: *The Role of History in Latin American Philosophy. Contemporary Perspectives*. State University of New York Press, New York.

OLIVÉ, L. (2005). “La cultura científica y tecnológica en el tránsito a la sociedad del conocimiento”, *Revista de la Educación Superior*, 136 (XXXIV), octubre-diciembre), pp. 49-63.

OLIVÉ, L. (2006). “Los desafíos de la sociedad del conocimiento: cultura científico-tecnológica, diversidad cultural y exclusión”, *Revista Científica de Información y Comunicación*, 3, 2006, pp. 29-51.

OLIVÉ, L. (2009). “Por una auténtica interculturalidad basada en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica””, en: *Pluralismo Epistemológico*. CLACSO, La Paz.

OLIVÉ, L. (2012). *Multiculturalismo y pluralismo*. UNAM, México.

OLIVÉ, L. y VILLORO, L. (1996). *Filosofía moral, educación e historia. Homenaje a Fernando Salmerón*. UNAM, México.

PÉREZ RANSANZ, A, *et al*. (2020). “Philosophy of Science in Latin America”, en: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition). https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/phil-science-latin-america/ (consultada el 2 de septiembre de 2020).

PÉREZ RANSANZ, A. (2018). “Sobre la evolución del pensamiento epistemológico de León Olivé”, *Revista CTS*, 13 (38), Junio, pp. 155-166.

PETON, A. (2011). “Ciencia y sociedad: diálogo entre John Dewey y León Olivé”, en: *Jornadas de Investigación en Filosofía*. Universidad Nacional de la plata, Abril de 2011. http://jornadasfilo.fahce.unlp.edu.ar/viii-jornadas-2011 (consultada el 24 de agosto de 2020).

RESNIK, D. (1998). *The Ethics of Science*. Routledge, New York.

SALADINO GARCÍA, A. (2012). *Reivindicar la memoria. Epistemología y metodología sobre la historia de la filosofía en América Latina*. UAEMex/UNAM, México.

SALAZAR BONDY, A. (2006). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Siglo XXI, México.

SANTOS HERCEG, J. (2007). “¿Qué se dice cuando se dice filosofía latinoamericana?”, *Revista de Filosofía*, 68, pp. 65-78.

VALLEGA, A. (2014). “The Question of a Latin American Philosophy and Its Identity: Simón Bolívar and Leopoldo Zea”, en: *Latin American Philosophy from Identity to Radical Exteriority*, Indiana University Press, USA. pp. 19-35. USA.

VARGAS, M. (2010). “On the value of philosophy: the Latin American case”, *Comparative Philosophy*, 1 (1), pp. 33-52.

VELASCO GÓMEZ, A. (2017). “León Olivé Morett: filósofo pluralista”, *Theoria. Revista de Teoría, Historia y Fundamentos de la Ciencia*, 32 (2), 2017, pp. 251-254.

VELASCO GÓMEZ, A. (2018). “Del pluralismo en filosofía de la ciencia a la sociedad multicultural de conocimientos”, *Revista CTS*, 13 (38), Junio, pp.167-182.

ZEA, L. (1945). *En torno a una filosofía americana*. El Colegio de México, México.

BIODATA

Ricardo Antonio YÁÑEZ FÉLIX: Doctor en Filosofía con Acentuación en Hermenéutica y Estudios Socioculturales, profesor/investigador de asignatura en la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez y en el Instituto Pedro J. Maldonado del Seminario Conciliar de Ciudad Juárez, Editor en Jefe de los proyectos editoriales de la Universidad Tecnológica de Ciudad Juárez, Director del Fondo Bibliográfico y de la Sala Hemerográfica “Pbro. Hesiquio Trevizo Bencomo” de El Colegio de Chihuahua (centro de investigación y posgrados). Las líneas de investigación que desarrolla son: filosofía social, teoría crítica del Trabajo Social y la relación literatura/sociedad. Entre las publicaciones recientes se encuentran: “Relación de semejanza entre los conceptos φιλία (amistad) y δικαιοσύνη (justicia), en el libro VIII de la Ética Nicomaquea”, *Graffylia, Revista de la Faculta de Filosofía y Letras*, 8 (15), Julio-Diciembre 2023, pp. 56-70. “Recepción de la obra de Georg Lukács en el Trabajo Social latinoamericano”, *Cuadernos Fronterizos*, 19 (59), Septiembre-Diciembre 2023, pp. 41-45.



Código: ut30pr1092025





ARTÍCULOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 30, n.º 109, 2025, e15097023
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555
Para citar utilice este ARK: https://n2t.net/ark:/31467/utopraxis/15097023
Depositado en Zenodo: https://doi.org/10.5281/zenodo.15097023



Una aproximación al valor filosófico del relato biográfico en la filosofía antigua frente al escepticismo historiográfico

A philosophical approach to the value of biographical narratives in ancient philosophy in response to historiographical skepticism

José Carlos RUIZ SÁNCHEZ
https://orcid.org/0000-0002-3479-2590
fs2rusaj@uco.es
Universidad de Córdoba, España

RESUMEN

El acercamiento al género biográfico, cuando se refiere a la vida, obra y opiniones de los filósofos de la Antigüedad, se conforma como un género con una tipología diferencial en la medida en la que su narrativa sobre la vida de los filósofos se configura como una introducción a la hermenéutica de sus filosofías. En este artículo trataremos de argumentar sobre la relevancia de estas biografías entendidas como instrumento que complementa, a la par que configura, la filosofía de los pensadores de la Antigüedad, frente a una visión historicista de la biografía como un género que precisa de la contrastación de los hechos.

Palabras clave: Filosofía; biografía; antigüedad; escepticismo.

ABSTRACT

The approach to the biographical genre, when referring to the life, work, and opinions of ancient philosophers, constitutes a genre with a distinctive typology to the extent that its narrative about the philosophers' lives serves as an introduction to the hermeneutics of their philosophies. In this article, we will attempt to argue about the relevance of these biographies understood as an instrument that complements, while shaping, the philosophy of ancient thinkers, in contrast to a historicist view of biography as a genre that requires the verification of facts.

Keywords: Philosophy; biography; antiquity; skepticism.

Recibido: 10-10-2024 ● Aceptado: 20-01-2025

INTRODUCCIÓN

Los estudios de filosofía, por lo general, configuran esta disciplina en el terreno académico por medio de un análisis pormenorizado y detallado de cuestiones especializadas que amplían el conocimiento y la compresión de lo que se ha venido a denominar comúnmente, la historia del pensamiento. Son estudios tamizados y filtrados por el ámbito académico que, a parte de su intención investigadora, en algunos casos, también se orientan hacia la transferencia del saber. En estos procesos encontramos que, desde la propia academia, se configuran unas claves interpretativas y una selección que apuestan por orientar la exploración y acercamiento de esta disciplina desde el terreno de los relatos globales centrados en los pensadores y pensadoras que se consideran cenitales a lo lago de la historia de la filosofía. El criterio[1] de selección para escoger a estos autores, especialmente si nos centramos en los filósofos y filósofas de la antigüedad, pivota sobre un legado teórico y una doxografía, de manera que gran parte de los filósofos seleccionados son aquellos cuyo corpus teórico, fundamentado por la existencia de textos temáticos, se erige como fundamento de los procesos investigadores asociados a las temáticas que consideran filosóficamente relevantes. En la mayoría de las ocasiones se constituyen como expresión de un tratamiento progresivo y lineal que se cimienta en líneas de investigación temáticas que han continuado a lo largo del tiempo, llegando por momentos a postularse que las problemáticas tratadas por filósofos como Platón y Aristóteles, se disponen, de manera mayoritaria, como problemas de los que se ocupa la actual filosofía (Robin 1967, p. 9)

Si bien no es pretensión de este artículo reprobar los criterios habituales con los que se ha configurado la historia del pensamiento, sin embargo, se tratará de poner el valor la perspectiva de un acercamiento a la filosofía antigua que se establezca desde el foco de una indagación que procura hacer investigación y transferencia del conocimiento poniendo en valor el plano biográfico.

Este procedimiento histórico con filósofos presenta una historia doxográfica, centrada en la vida y opiniones de los autores, que, independientemente de la autenticidad de las relaciones históricas entre ellos, tiene como utilidad, entre otras, ser el punto de partida para investigaciones más profundas[2] (Passmore 1965, p. 19).

Esta puerta de entrada a la filosofía sirve como argumento para compensar el escepticismo que implica la persistencia de los problemas filosóficos en relación con su falta de progreso al tratarse de los mismos problemas históricamente, al no resolverse de manera definitiva (García 1999, p. 282). Amparándose en esta dinámica, algunos investigadores se posicionan de parte de la teoría que sostiene que le filosofía no hay progreso porque no posee verdades definitivas. La filosofía está siempre poniendo en cuestión aquello sobre lo que trabaja, de manera que su historia no relata ningún progreso (García 1999, p. 282). Geroult (1956, p. 50), en torno a esta problemática, ya destacaba que la ciencia, una vez hecha, aclara y fecunda su propia historia pero que, en la filosofía, será la historia la encargada de aclarar y fecundar a la propia filosofía.

Teniendo en cuenta que la identidad de la filosofía, tal y como apunta Vallespín (1991, p. 152) considerada desde las ciencias sociales y humanas, está ligada a la pluralidad metodológica, es necesario aceptar el constante replanteamiento de los fundamentos metodológicos que la configuran[3]. Esta crisis afecta el modo en el que las ciencias humanas encaran los problemas epistemológicos. Desde esta perspectiva se abre un abanico de posibilidades de aproximación a la cuestión filosófica desde el momento en el que ésta

---

[1] La aproximación a la historia de la filosofía no está exenta de la problemática que conlleva la metodología que la configura. Lucien Braun, en su Historia de la historia de la filosofía (1973), apunta a que cuando hablamos de la "historia de la filosofía" estamos haciendo mención a una serie de productos heterogéneos tales como estudios comparativos, historias de problemas, monografías… a la que se le suman métodos muy diferentes tales como la doxografía o el método biográfico.

[2] Passmore pone en valor los estudios de historiadores de la filosofía como Thomas Stanley, que, siguiendo la estela de Diógenes Laercio, acepta su método biográfico a la hora de organizar la historia de la filosofía.

[3] Vallespín apunta a un hecho significativo al respecto de la configuración de la filosofía como disciplina y no es otro que la aceptación de una constante crisis de identidad. Esa crisis de identidad, a su entender, genera una inseguridad metodológica que se acrecienta a partir de los años 60 del siglo XX, lo que posibilitará una apertura metodológica más acorde con la pluralidad de investigaciones que acomete esta disciplina.

abandona cualquier aspiración a convertirse en una verdad hegemónica. El propio Vallespín apunta al desplazamiento que la filosofía acomete en busca de territorios más seguros que se manifiestan a través de cuestiones como el giro lingüístico, el giro hermenéutico, o incluso el giro estético enfocado al pensamiento poético. En ese sentido, la seguridad que busca la filosofía se fundamenta en la toma de distancia en torno a lo que sería una teoría de la verdad (Vallespín 1991, p. 153). Esta justificación del valor filosófico de una investigación que se distancia de la teoría de la verdad, especialmente cuando nos referimos las biografías de los filósofos de la antigüedad, nos servirá como fundamento para enfrentarnos al escepticismo histórico que apuesta por una metodología investigadora que sitúa en la prueba la contrastación de los hechos cuando estos están referidos al acontecer biográfico.

FILOSOFÍA DE LA BIOGRAFÍA

Las motivaciones que encierra el trabajo del género biográfico son tan variadas como las de los propios biógrafos, pero es importante entender que hay criterios específicos que guían a un sujeto a poner en valor a un personaje hasta el extremo de considerar que el peso de su vida debe ser revelado. Por lo general, la notabilidad del biografiado procede del producto de su trabajo, y suele ser la motivación que empuja a un investigador a profundizar en el estudio de su vida entendida ésta como cotidianidad. No deja de ser relevante apuntar que en un periodo como el de la Antigüedad clásica, donde la polis se configuraba como la esencia del sujeto, y el idiotes[4] era un reproche para todo aquel que se desentendía de los asuntos públicos, aparezcan las biografías sobre filósofos a modo individual, es decir, se pone el foco en un sujeto que se individualiza, o, por decirlo en término más eidéticos, se singulariza gracias a sus aportaciones filosóficas. Esto apunta a una cuestión notable a la hora de situar en un plano de relevancia a los pensadores mostrados desde su biografía desde el momento en el que demuestran un concepto de libertad que no subsume al sujeto a ningún código colectivo que lo anule.

La existencia de un relato biográfico en torno a las personas que se dedicaron a la filosofía en la Antigüedad clásica apunta a un criterio de libertad que, en época posteriores, tales como el medievo, pasaría más desapercibido. No se trataba de configurar un texto biográfico que presentara a la figura de un héroe con fines pedagógicos, tal y como solía suceder con las cuestiones relacionadas con la mitología. La biografía filosófica apuntaba a un modo de trabajar que situaba en primer plano la vida individual de alguien cuya labor intelectual o actitud vital se consideraba insigne.

Graylin (2007, p. 375), haciendo mención a Isaiah Berlin, destaca una de las cuestiones más extendidas al respecto del papel de las biografías en la historia del pensamiento, comenta la idea de que a los filósofos no les pasan cosas, sino más bien que los filósofos les pasan a las cosas, de ahí la importancia de profundizar en la figura del propio filósofo, en su vida. Es decir, la labor del filósofo es la que apunta a una posibilidad de modificación de las cosas desde el momento en el que su producto intelectual es capaz de “modificar las cosas”. Las ideas de los filósofos, acompañadas de sus acciones, son capaces de cambiar el devenir de un periodo. Estas ideas no se erigen independientemente del acontecer del filósofo. El peso de las ideas no le resta relevancia a los hechos biográficos del sujeto en cuestión, sobre todo porque la contextualización biográfica en la que se desenvuelven a la hora de configurar sus teorías es consustancial a sus procesos creativos.

Una de las problemáticas más señaladas en este tipo de estudios se presenta cuando en una biografía filosófica se descompensan las partes a tratar, es decir, cuando no se encuentra la claridad expositiva en las cuestiones filosóficas o en los aspectos biográficos.

---

[4] Si bien Norbert Elias (2000, p. 181) señala que en la lengua griega no había un vocablo específico para designar al individuo, debido, entre otras cuestiones, a que su identidad estaba en estrecha relación a su pertenencia a un clan, a una ciudad, a una tribu…, sin embargo, la palabra idiota, podría considerarse una aproximación a la idea de una persona particular, al igual que definía a una persona que permanecía ajena a los asuntos del estado.

Como el sujeto de estudio no puede desligarse de su acontecer cotidiano, es importante que el acercamiento a su figura sea realizado por personas avezadas tanto en el contexto epistemológico, poseedores de un bagaje filosófico adecuado, como en el contexto histórico, es decir, que sean experimentados en los estudios y metodologías historiográficas. Graylin (2007, p. 378) apunta que la mayoría de las biografías filosóficas tiene, al menos, un par de inconvenientes. Por un lado, están aquellas escritas por biógrafos profesionales que no terminan de profundizar de manera adecuadas en los logros filosóficos que los investigados consiguieron. Por otro lado, señala, que cuando el biógrafo es un filósofo o filósofa, suelen ser más farragosas en sus relatos desde el momento en el que existe una contaminación académica del estilo. A la pregunta de si existe la posibilidad de un historiador de la filosofía que no fuese filósofo, Romano García (1980, p. 300) se inclina a pensar que no, si bien no parece que sea una respuesta aceptada por la comunidad. A pesar de estos inconvenientes, Graylin (2007, p. 361) anota la existencia de, a su parecer, honrosas excepciones tales como la biografía de Wittgenstein escrita por Ray Monk (1991) o la que escribió sobre el mismo filósofo Brian McGuinness (1988). Pero estos análisis en torno la metodología analítica biográfica, cuando se orientan a las biografías anecdotarias escritas por cronistas e historiadores de la antigüedad, difícilmente encajan.

Lo que parece evidente es la dificultad de realizar un acercamiento biográfico que sitúe adecuadamente la labor filosóficamente. Si ya de por si es complicado ubicar de manera correcta la vida de un sujeto dentro del marco de otras vidas, y, a su vez, circunscrita a las vidas de colectivos, no es menos relevante la articulación epistemológica que acompañe al devenir biográfico.

Ahora bien, el género biográfico, encarnado bajo el amparo de la disciplina filosófica, no está exento de beneficios. Como bien apunta Viñoles (2020, p. 171), dentro de la tradición filosófica, el género biográfico es capaz de mostrar sentidos que habían pasado desapercibidos, tales como la relación entre el individuo y la humanidad, o la praxis con la teoría, o la correspondencia entre memoria e historia.

Gran parte de la aproximación a la vida de los filósofos de la Antigüedad se realiza desde una narración donde el peso de la ficción parece quipararse al peso del acontecer histórico, cuestión que podría erigirse como motivo suficiente para descartarla como elemento útil para nutrir la filosofía de estos pensadores. Collado (2013, p. 221) comenta, haciendo referencia a la obra de Hayden White[5], que la complejidad de la biografía pasa por el hecho de que no apenas exista la diferencia entre la narración histórica y la narración ficcionada, cuestión que, en el caso de la biografía de los pensadores de la Antigüedad clásica es más que evidente. En este debate sobre donde situar el nivel de ficción y el acotamiento del dato histórico se termina aceptando la inevitabilidad de la ficción, siempre que se encuadre o que venga acompañada de una rigurosidad científica, entendiendo por científica el proceso histórico contrastado o la hermenéutica del mismo que ayude a esclarecer el trasfondo filosófico. Desde esta perspectiva, Dosse (2007, p. 105) apunta que hasta Tucídides, cuya intención se configura como la de un historiador que procura hacer un discurso más cargado de tintes científicos, frente a aquellos otros discursos que, hasta ese momento, en la biografía de la época helenística, poseen una ambición que hibrida las cuestiones referidas a lo real, con aquellas pertenecientes a la ficción. Esto implica que, en las biografías de esta época, tal y como apunta Dosse, la línea que dividía la verdad de aquello que era imaginario no era un criterio a tener en cuenta para escribir biografía.

Dentro del estudio biográfico es importante poner en valor la obra de Daniel Berteaux, Biografía y sociedad (1981), que se configura como un tratado esencial que marca el devenir de los estudios biográficos que abandonan la percepción previa que los intuía como un género menor en los procesos de investigación. La importancia de su aportación, tal y como señalan Davis y Pradilla (2003, p. 154) pasa por el hecho de que Berteaux dota de la suficiente relevancia a una cuestión que había permanecido ignorada en trabajos

---

[5] Collado apunta a un hecho fundamental en lo referente a la interpretación del papel de la ficción en los procesos biográficos frente a los historiadores que sitúan el límite de la biografía dentro de los límites de la historia que se sustenta sobre pruebas consistentes. Esto conllevó a que la subjetividad inherente al trabajo histórico cuestionase el grado de validez de las narraciones históricas. Antes esto, el propio White (1992) desdibuja la diferencia de lo real y lo ficcionado porque para él, ambas son escrituras cuyos discursos representan la imagen de lo sucedido en la historia.

anteriores: los aspectos mundanos de la vida humana. Desde su perspectiva es importante realizar una investigación biográfica que, teniendo en cuenta el peso de lo mundano, sin embargo, tenga el peso epistemológico necesario para considerarse relevante. Pero, como bien señalan Davis y Pradilla (2003, p. 154), la postura de Berteaux no era la única, desde el ámbito de la sociología surgieron enfoques construccionistas enfocados al proceso de acercamiento biográfico. Partían de un interaccionismo simbólico y por medio de la sociología interpretativa utilizaban las historias biográficas como un recurso cuya utilidad pasa por comprender mejor el modus operandi de los sujetos a la hora de interpretar su ámbito social. Reivindica la necesidad de realizar la mayor recogida de experiencias biográficas posibles teniendo como objetivo de fondo la búsqueda de un patronaje que pudiese aclarar motivaciones o apuntase a criterios de selección a la hora de comprender mejor el corpus teórico de un autor[6]. Esto conlleva pensar el acontecer biográfico como algo que se postula más allá de un elemento anecdótico, se trata de elementos útiles de cara a comprender las arquitecturas sociales que se erigen.

LA HISTORIA DE VIDA COMO ALTERNATIVA

Pero la puesta en valor de la biografía filosófica referida al periodo histórico que aquí tratamos, posee una particularidad muy singular desde el momento en el que, gran parte de lo que conservamos sobre el acontecer biográfico de los pensadores y pensadoras seleccionados posee un perfil anecdótico y, en ocasiones, carente de continuidad. Para contrarrestar esta perspectiva Lehrs (2022) decidió que la metodología que se debía emplear al realizar el acercamiento a estas biografías no podía ser la de los historiadores clásicos en busca de la confirmación de acontecimientos históricos que estuviesen ocultos bajo las anécdotas biográficas, sino que sería conveniente entender estas biografías como una seña de la inventiva tradicional que tenía de fondo un folclore y el peso de la religión, apostando así por un método comparativo. Pudiera pensarse que este modo de acercarse al proceso biográfico poseyera una inconsistencia desde el momento en el que no se configura como un relato continuo, pero de entre los diversos acercamientos metodológicos al relato biográfico encontramos uno de especial relevancia y curiosidad referido al tema de nos atañe, nos referimos al denominado “Historia de vida”, que se considera una metodología cualitativa. Las historias de vida se configuran como un método de investigación descriptiva más puro y potente para conocer el modo en el que las personas se rodean de su medio social (Hernández 2009). Desde esta perspectiva, algunos investigadores sitúan las historias de vida como base de un estudio fenomenológico en torno a la conducta humana desde el momento en que se asientan en el hacer y en el decir de los sujetos investigados, a través de los cuales se confiere una visión del mundo (Cordero 2011, p. 50)[7]. Esta metodología cualitativa de investigación tiene como objetivo realizar una exégesis sobre la cosmovisión del sujeto partiendo de la perspectiva del acontecer concreto y del decir específico, lo que hace y lo que dice, considerando estas dinámicas como modelos interpretativos de las situaciones biográficas en las que se encuentran. Taylon y Bogdan (1984) apuntan a una metodología, la de las historias de vida, que configura una realidad erigida sobre la base de situaciones concretas. Esto implica situar el foco de interés en los procesos de investigación en el acontecer del sujeto investigado. Esto conlleva considerar que son relevantes cuestiones como las experiencias que se narran, las situaciones que se experimentan, o el modo en el que se individuo se relaciona con otros semejantes. Ante el posible reproche que se le pudiera hacer al uso de los datos biográficos recopilados como foco de estudio complementario para la comprensión de la epistemología del sujeto, cabe apuntar que se trata de un estudio cualitativo y que la base de una investigación de estas características (cualitativa) conlleva la aceptación de un modelo inductivo, abierto en su dinámicas interpretativas hasta el extremo que se comprende su evolución adaptativa en la medida en el que se genera el conocimiento (Bisquerra 2004, p. 30). La historia de vida se convierte así en instrumento que, partiendo del relato personal, presenta un marco adicional de interpretación que puede ofrecer a un

[6] Un claro ejemplo de este patrojane referido la biografía de los filósofos de la antigüedad lo encontramos en los múltiples enfrentamientos entre tiranos y filósofos en las biografías helenísticas (Grau 2020), entendiendo estos enfrentamientos como un tópico a tener en cuenta.
[7] Entre ellos destacamos a Ruiz Olabuénaga (2012), que señala que la historia de la vida es una investigación cualitativa donde conviven la utopía y la realidad, donde se mezclan la aspiración con aquello que es real.

investigador un acercamiento al modo en el que el sujeto configura su representación de la vida. En su metodología procura profundizar en la vida personal para recrear la perspectiva social. La metodología de las historias de vida se configura sobre una gran cantidad de detalles biográficos, cuestión que, en la casuística de la Antigüedad clásica, se fundamenta en una serie de publicaciones desde las cuales se realiza el acercamiento a la comprensión filosófica de los autores que en ellas se tratan.

TIPOLOGÍA BIOGRÁFICA EN LA FILOSOFÍA ANTIGUA

Si existe un acercamiento a la filosofía que acompañó a esta disciplina desde el principio ese es el acercamiento biográfico. Como apunta el filósofo Pierre Hadot (2003), en la filosofía de la antigüedad, a parte del constructo teórico que deja como legado, configura una expresión por medio de la acción. Su quehacer no se cerraba solamente en el desarrollo de enseñanzas teóricas o exégesis sobre los textos, sino que también se fundamentaba en la búsqueda del arte de vivir, configurando un estilo de vida al completo. Cuando nos acercamos a la tradición filosófica de la antigüedad lo que descubrimos es que existe una relación orgánica entre gestos, palabras y acciones que poseen un significado importante a nivel contextual, desde el momento en el que la tradición filosófica los usa como una metodología naturalizada. Tal y como apunta el profesor Galvany (2011, p. 630) la narración y el relato de la vida de los filósofos en la antigüedad, independientemente de si el contenido narrativo es verdadero o mera ficción[8], se ofrecen como ejemplos concretos de sus enseñanzas transmitidas bajo la perspectiva de la acción. Más allá de la idea de convertir el relato biográfico en un mero entretenimiento, la vida de los filósofos constituye, en sí misma, una parte esencial de sus propuestas intelectuales. El ejemplo paradigmático de esto lo encontramos en Diógenes Laercio, donde la filosofía no se presenta como una disciplina que pivota sobre lo abstracto, o lo meramente teórico, sino más bien se presenta a una obra teórica unida con la vida del filósofo, hasta el extremo de que, en algunos casos, la comprensión del filósofo procede más desde el discernimiento de una serie de acontecimientos biográficos, antes que la elaboración de un corpus teórico. Desde esta perspectiva, la biografía se entiende como un recurso más para al servicio de la investigación filosófica[9]. La elección de la biografía como forma literaria no le resta importancia en lo referente a su contenido filosófico, Nussbaum lo apunta así: "La forma literaria no es separable del contenido filosófico, sino que, en sí misma, es una parte del contenido, una parte integral, entonces, de la búsqueda y el establecimiento de la verdad" (1990, p. 3)

El peso de las biografías, en el caso de Diógenes Laercio parece evidente, una evidencia que sale reforzada cuando encontramos que el interés por la biografía, o por el acercamiento histórico fundamentado y orientado a la vida de los pensadores, aparece en otros escritores tales como Plutarco y su obra Vida paralelas[10], Filóstrato y su Vida de los sofistas[11] o Jenofonte con su obra Agesilao[12], todos ellos biógrafos que orientaron gran parte de su trabajo a los filósofos y personajes relevantes de la Gracia clásica.

---

[8] Esta cuestión ha sido debatida por teóricos como Lehrs (2022) que apuntó a que, en las biografías de la antigüedad, poseen una estructura que puede hermanarse con las narraciones mitológica en el sentido de tener una línea de trabajo prelógica que se contagia de las figuras míticas.

[9] A este respeto, Ramón Román, en la Introducción general que realiza al Libro IX de Vida y Opiniones de los filósofos ilustres y de cada escuela filosófica (2020), de Diógenes Laercio, apunta que el valor de esta obra pasa por la capacidad que presenta para combinar el género biográfico con el doxográfico, mostrándose como una aportación crucial para la historia de la filosofía antigua. En su análisis llega a afirma que: "Gran parte de la filosofía griega que conocemos se habría perdido de no ser por la brillante idea de Diógenes de escribir, combinando el género biográfico, anecdótico y doxográfico, la historia de los filósofos y de la filosofía misma" (Román 2020, p. 12)

[10] El libro de Plutarco, al igual que pasará con el de Diógenes Laercio, es una muestra evidente del interés por el proceso biográfico como complemento esencial del conocimiento de un autor. Recoge 50 biografías, 46 de las cuales están escritas de forma paralela, es decir, de dos en dos, quedando sueltas 4, las biografías de Otón, Galba, Artajerjes y Arates. La singularidad de esta obra pasa porque comenta las biografías caminando en paralelo la vida de un griego con la de un romano. Según la instrucción de Francisco Samaranch (Plutarco, Diógenes Laercio, Filóstrato & Jenofonte 1964, p. 31), existe la teoría de que, en sus comienzos, lo más probable es que Plutarco escribiera las biografías por separado pero que, encontrara cierto patrón basado en analogías y semejanzas que le facilitó hacer las vidas paralelas, si bien, se reconoce que el orden en el que se escribieron, está sometido a un embrollo académico de difícil resolución.

[11] La obra Vida de los sofista de Filóstrato, es otro ejemplo de la importancia del acontecer biográfico emparentado con el devenir filosófico, no en vano, Filóstrato no escribe las biografías en sentido estricto, entendido éste como un proceso continuo, sino que más bien se configuran como episodios anecdóticos completados con un dibujo de las perspectivas personales de los sofistas, prestando especial atención a las

La importancia de las biografías de los filósofos en la antigüedad se puede comprender y abordar desde el paradigma de un proceso de transferencia por parte del mundo académico, entendida como complemento de estudio, pero su relevancia va más allá de la transferencia, hasta el extremo de configurar una hermenéutica doxográfica procedente de la narrativa de la vida de los filósofos. No en vano, hay pensadores que consideran que el acercamiento a la historia de la filosofía desde la óptica de la historia de las ideas, debería tener en cuenta la realización de una interpretación histórica más amplia en la que tanto la literatura como la filosofía se consideren creaciones humanas que sugieren las condiciones de la comprensión histórica (Kelley 1990, p. 18). Y dentro de esta apuesta por la historia, la biografía se consigna como otra perspectiva más de conocimiento capaz de arrojar luz en la compresión del fenómeno filosófico.

La tipología biográfica de la antigüedad referida a los filósofos precisa de un acercamiento singular que diverge de la metodología histórica referida a este ámbito de investigación, hasta el extremo de que, para algunos investigadores, debería tratarse como si de estructuras narrativas casi mitológicas se tratasen[13]. Esta cuestión sería más que suficiente para combatir el escepticismo historicista que trata de constituir la biografía desde un paradigma de investigación basado en la contrastación de los hechos. Esto apunta hacia una hermenéutica de la filosofía que se apoya en la biografía que pone el valor la transmisión del conocimiento también por los actos. Tal y como anota Grau (2010, p. 437), el acercamiento a estos personajes se realiza asumiendo que sus actos, al igual que sus escritos filosóficos, constituyen de una manera más o menos literal, la expresión de su personalidad más íntima bajo una perspectiva del tópico, lo que implicaría que los actos de un filósofo se justifican desde la correspondencia de su carácter. Esto conlleva, según interpreta Grau (2010, p. 427), que un determinado carácter solo puede componer un determinado tipo de obra, de ahí la importancia epistemológica de esta puesta en valor de la biografía como instrumento hermenéutico.

Aristóteles lo apuntó en su Poética (1448b 25) donde comenta que los poetas que eran más serios hacían mímesis de las acciones y bellas y aquellas que son propias de este tipo, mientras que los poetas más vulgares hacían mímesis de los personajes de baja ralea. Si bien Aristóteles marcaba la particularidad del género biográfico con los poetas, investigadores posteriores han extendido esta visión también para los filósofos. Leo (1901, pp. 131-133) comenta que, en el caso de los filósofos de la antigüedad, sus actos se conciben como reflejo de sus doctrinas, hasta el extremo de que sus biografías servían como una especie de preámbulo para hacer una mejor comprensión de sus filosofías[14]. Urbano (2013, p. 1) señala que a finales del siglo III d.C., los intelectuales antiguos, tanto cristianos como no cristianos, concebían la filosofía como formas de pensar y vivir (dogmata y politeia), cuyo dominio armonioso producía la vida perfecta. No sólo se trataba de la doctrina como fuente del saber sino también de la práctica La vida de los filósofos, teniendo en cuenta esta perspectiva hermenéutica, se presenta, por un lado, bajo estas convenciones pseudo-mitologizadas, y, por el otro, teniendo en cuenta las convenciones de las diferentes escuelas filosóficas, desde donde se presentan a los filósofos desde el plano de la doctrina unida al perfil de la acción, se considera la relevancia su anecdotario. Esta hibridación se justifica desde el momento en el que la filosofía no se limita al estudio y aprendizaje de un corpus intelectual, sino que, como hemos apuntado, se ampara bajo la pretensión de convertirse en una guía para la vida (Vogel 1961, p. 35). Por lo tanto, la vida de un filósofo no es una es una cuestión meramente anecdótica, independiente de su doxografía, sino que se convierte, más bien, en una enseñanza que se configura a través de la ejemplaridad donde se muestran pautas que orienten

---

descripciones sobre su apariencia, su gesticulación, su estética… pero, tal y como apunta Riaño en el prólogo a la Vida de los Sofistas (Plutarco, Diógenes Laercio, Filóstrato & Jenofonte 1964, p. 1386), gracias a este trabajo se puede comprender mejor la relevancia del trabajo que los sofistas realizaron, y de su influencia en la vida cultural, social y política del Imperio en los siglos II y III de la Era cristiana.

[12] No deja de ser curioso el dato de que, siendo Jenofonte un ateniense y una autoridad en lo referente a Sócrates, al que consideraba su maestro y al que dedicó sendas obras, como Recuerdos de Sócrates, o la Apología de Sócrates, sin embargo, demostrase un especial interés y admiración por Esparta, tradicional enemigo de los atenienses. Esta admiración le proporcionó una amistad con el rey espartano Agesilao, llegando a escribir su biografía real Jenofonte (1984).

[13] En este sentido, Lefkowitz (1978) apuesta por entender las biografías de la Grecia clásica, o bien como narraciones mitológicas, o bien como cuentos de hadas de cara a poder extraer de ellas aportaciones significativas.

[14] Pierre Hadot es uno de los investigadores que mejor ha logrado plasmar las relaciones entre la filosofía de vida que había en la antigüedad y su relación con el relato filosófico consultar. El libro donde mejor referencia esta relación es: Qu'est-ce que la philosophie antique? (1995).

al sujeto sobre cómo vivir (Grau 2020, p. 445). La conducta, por lo tanto, se entiende como un modelaje desde el que comprender la configuración de la teoría en plano de la interacción con lo real.

Si bien es cierto que el corpus teórico se revela cenital para la filosofía, sin embargo, la cuestión biográfica que no ha estado acompañada de una doxografía amplia, ha provocado que muchos de los filósofos de la antigüedad se presenten como secundarios, desde el momento en el que la historia de su vida no se ha considerado como fundamento de lo ejemplar.

Aunque no deja de ser cierto que el peso epistemológico de las biografías está fundamentado en pensadores e historiadores que, por lo general, dejaron testimonios escritos con una separación histórica que podría considerarse relevante, sin embargo, el hecho de que se haya tenido en consideración, años después, en el mejor de los casos, y cientos de años después, en otros casos, escribir estos testimonios, recopilando así información sobre lo que aconteció a una serie de filósofos, ya denota una especial relevancia en torno al peso biográfico. La obra de Diógenes Laercio se ha convertido en una guía de consulta y referencia del mundo antiguo desde el momento en el que eleva la investigación y divulgación biográfica a un plano intelectual de relevancia como pocas obras de la antigüedad han logrado. A esta referencia académica se le unen los escritores ya mencionados como Plutarco (1996), [15], Filóstrato (2016),[16] o Jenofonte[17], que consideraron dedicar parte de su trabajo a poner en valor el género biográfico. En la hermenéutica de la historia de la filosofía, de cara a realizar una aproximación lo más completa posible a su desarrollo, se hace hincapié en comenzar el acercamiento a través de una contextualización histórica que, por lo general, camina de la mano de la una contextualización cultural. Pero en esta aproximación, las únicas biografías que parecen tener relevancia son aquellas de los pensadores y pensadoras poseedores de un corpus teórico, en las mayorías de las ocasiones, y práctico en otras[18].

CONCLUSIONES

Como apunta Grayling (2005, p. 373) la biografía es una forma de la historia que ilumina lo general por medio de lo particular. Esta perspectiva representa una metodología filosófica cuya base pivota sobre la inferencia, donde el acontecer de lo concreto se utilice como reclamo para realizar una mejor comprensión de lo global. A parte de esta vertiente filosófica del género biográfico, también encontramos justificaciones que, si bien se sitúan en la periferia de lo académico, no por ello dejan de ser relevantes a la hora de buscar las virtudes de este género literario, virtudes como la comprensión de la propia vida a través de lo que aconteció en la vida de otros.

El detalle biográfico no se reduce a lo anecdótico, sino que pretende realizar una presentación de lo cotidiano como un hecho ontológico que puede ejercer de descriptor de lo humano. Su valor, tan y como apunta Grayling (2005, p. 376) es fundamento de conocimiento que contiene un valor añadido configurado por el hecho de que algunos de los filósofos biografiados en las obras mencionadas compartieron periodo histórico y, en algunos casos llegaron no solo a coincidir, sino también a interactuar. Estuvieron impregnados de una época concreta cuya afección se evidencia también en el acontecer personal de cada uno. No en vano, el desarrollo teórico de su pensamiento no se habría podido producir sin el compromiso que exhibieron dentro de su propia contemporaneidad. Estos compromisos que conocemos gracias a sus biografías son los suficientemente significativos para tenerlos en cuenta. No deja de ser paradójico que las biografías de los filósofos modernos y contemporáneos sí han creído importante ponerlos en valor. Compromisos como los de Wittgenstein que fue soldado en la Primera Guerra Mundial, y que, al parecer, llevó consigo el manuscrito de

---

[15] Plutarco, Vidas Paralelas. Madrid, Gredos, 1996

[16] Filostrato: Vida de los sofistas. Gredos, Madrid, 2016.

[17] Si bien Jenofonte (1984) apenas trató el género biográfico de manera específica, sin embargo, encontramos en él un escritor que deja retratos de personajes como Sócrates a la par que se presenta como un magnífico cronista.

[18] La referencia al corpus práctico tiene que ver con aquellos pensadores que, por cuestiones de convencimiento personal, no dejaron obra escrita, pero de los que, gracias a sus discípulos, hemos recibido un legado de sus enseñanzas. Nos referimos a pensadores como Pirrón de Elis, o Sócrates, por citar a dos de los casos más conocidos de la historia de la filosofía antigua.

su libro el Tractatus[19]. Compromisos como el de Descartes, que también fue soldado, o el de Betrand Russell, que fue encarcelado debido a su defensa activa del pacifismo. En el mismo plano doxográfico debemos situar a los compromisos de los filósofos de la antigüedad, tales como o el del propio Sócrates, que participó con valentía en varias guerras siendo un hoplita homenajeado por sus semejantes debido al valor que mostró en la batalla. Lo que hemos intentado a lo largo de este artículo, es destacar que la biografía de personajes como Sócrates, este tipo de acciones, son susceptibles de ser interpretadas bajo una hermenéutica filosófica.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES, 1992, Poética, Gredos, Madrid.

BAZANT, M., 2013, Biografía. Métodos, metodologías y enfoques, Colegio Mexiquense, México.

BERTEAUX, D., 1981, Biography and society. The life-history approach, Sages, London.

BISQUERRA, A., R., y SABARIEGO, P., M., 2004, "Fundamentos metodológicos de la investigación educativa", Metodología de la investigación cualitativa, La Muralla, Madrid, pp. 19-49.

BRAUN, L., 1973, Histoire de l`histoire de la philosophie, Éditions Ophrys, París.

CORDERO, M., 2012, "Historias de vida: una metodología de investigación cualitativa", Revista Griot, Vol. V, nº1, pp. 50-67.

DAVIS, K., y PRADILLA, V., 2003, "La biografía como metodología crítica", Historia, antropología y fuentes orales, nº30, pp. 153-160.

DOSSE, F., 2007, El arte de la biografía, Universidad latinoamericana, México.

ELIAS, N., 2016, La sociedad de los individuos, Península, Barcelona.

FILÓSTRATO, 2016, Vida de los sofistas, Gredos, Madrid.

GALVANY, A., 2011, "Philosophy, biography and anecdote: on the portrait of Sun Wu", Philosophy east and west, Vol. 6, nº4, pp. 630-646.

GRAU, S., 2010, "Tipificación en la biografía griega antigua de filósofos: la construcción de una imagen preconcebida, Espíritu, cuadernos del instituto filosófico de Balemesiana, año LIX, nº 140, pp. 435-492.

GRAU, S., 2020, "El enfrentamiento entre filósofos y tiranos, de la biografía helenística a la tardoantigua: evoluciones de un tópico biográfico", Emerita, 88(1), pp. 101–128. https://doi.org/10.3989/emerita.2020.06.1934.

GRAYLING, C., 2005, Descartes: la vida de René Descartes y su lugar en su época, Pre-textos, Valencia.

GUÉROULT, M., 1956, "Le problème de la légitimité de l'histoire de la philosophie", La philosophie de l'histoire de la philosophie, Vrin, París.

HADOT, P., 1995, Qu'est-ce que la philosophie antique?, Gallimard, París.

HADOT, P., 2003, Exercises spirituels et philosophy antique, Albin Michele, París.

[19] El propio Wittgenstein, en alguna carta deja escrito que, durante su periodo bélico, logró trabajar con cierta intensidad en su texto filosófico. Tras ser hecho prisionero por el ejercito italiano en 1918, logró terminar el libro y, gracias a la mediación de Keynes, logró enviarle la copia a Betrand Russell (Rivera 1993, p. 38)

HERNÁNDEZ, M., y KATIA, S., 2024, El método historia de vida: alcances y potenciales, Recuperado de https://www.gestiopolis.com/el-metodo-historia-de-vida-alcances-y-potencialidades/ 17-04-2024.

JENOFONTE, 1984, Obras menores, Gredos, Madrid.

KELLEY, D., 1990, “What is happening to the history of ideas?”, Journal of the history of ideas, Vol. 51, pp. 3-25.

LAERCIO, D., 2013, Vida y opiniones de los filósofos ilustres, Alianza, Madrid.

LAERCIO, D., 2020, Vida y Opiniones de los filósofos ilustres y de cada escuela filosófica, Almuzara, Córdoba.

LEHRS, K., 2022. Populäre Aufsätze aus dem Alterthum, Outlook Verlag, Frankfurt.

LEO, F., 1901, Die griechisch-römische Biographie nach ihrer litterarischen Form, Teubner, Leipzig.

MCGUINNESS, B., 1988, Wittgenstein: 1889-1921. Young Ludwig: a life, Duckworth & Co Ltd, Richmond.

MONK, R., 1991, Ludwig Wittgenstein: the duty of genius, Penguin, London.

NUSSBAUM, M., 1990, Love’s Knowledge, Oxford University Press, Oxford.

PASSMORE, J., 1965, "The Idea of History of Philosophy", History and Theory, vol.5, pp. 1-32.

PLUTARCO, 1996, Vidas Paralelas, Gredos, Madrid.

PLUTARCO, D., LAERCIO, F., y JENOFONTE, 1964, Biógrafos griegos (Antonio Sanz Romanillos, José Ortíz y Sanz, & José Manuel Riaño, Trads.), Aguilar, Madrid.

RIVERA, S., 1993, “Ludwig Wittgenstein: La vida de un filósofo”, Páginas de filosofía, nº1, pp. 33-43.

ROBIN, L., 1967, La pensée hellénique, des origines à Épicure, Puff, París.

ROMANO, G., 1980, “El problema del método en la historia de la filosofía”, Cuadernos hispanoamericanos, nº 359, pp. 279-302.

RUIZ, O., J. I., 2012, “Historias de vida”, Metodología de la Investigación Cualitativa, Bilbao: Universidad de Deusto, pp. 267-313.

TAYLOR, S., y BOGDAN, R., 1984, Qualitative research method: The search for meanings, John Wiley & Son, New York.

URBANO, A., 2013, The philosophical life. Biography and the crafting of intellectual identity in late Antiquity, Catholic University of America Press, Washington.

VALLESPÍN, F., 1992, El pensamiento en la historia: aspectos metodológicos, Revista del Centro de Estudios Constitucionales, nº 13, pp. 151-178.

VIÑOLES, D., 2020, “La biografía como método”, Diálogos filosóficos interdisciplinarios desde la Patagonia austral, Teseo, Buenos Aires, pp. 171-193.

VOGEL, C. de, 1961, “What philosophy meant to the Greeks”, International philosophical Quarterly 1, pp.35-57. https://doi.org/10.5840/ipq19611117.

WHITE, H., 1992, Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX, Fondo de cultura económica, México.

BIODATA

José Carlos RUIZ SÁNCHEZ: Profesor del área de Filosofía de la Universidad de Córdoba. Doctor en Filosofía perteneciente al departamento de Ciencias Sociales, Filosofía, Geografía, traducción e interpretación. Profesor visitante en las Universidades Iberoamericana de México y Universidad Politécnica de Ecuador. Becado por un curso académico en la Universidad de la Sorbona-Panteon (Paris IV). Investigador del grupo Humanidades 364 de Historia de la filosofía. Líneas de trabajo en torno a la filosofía de la educación, escepticismo, y filosofía contemporánea. Entre las úlitmas investigaciones publicadas destaca: Ruiz Sánchez, J. C. «Desde La Praxis Individual De Pirrón De Élide Hacia La Praxis Colectiva De Matthew Lipman: Escepticismo Y filosofía Para niños». THÉMATA. Revista De Filosofía, n.º 68, diciembre de 2023, pp. 203-20, doi:10.12795/themata.2023.i68.11.



Código: ut30pr1092025







ARTÍCULOS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 30, n.º 109, 2025, e15097043
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555
Para citar utilice este ARK: https://n2t.net/ark:/31467/utopraxis/15097043
Depositado en Zenodo: https://doi.org/10.5281/zenodo.15097043

Entre lo divino y lo digital: un análisis filosófico de Pascal, Kierkegaard y el transpersonalismo

Between the Divine and the Digital:
A Philosophical Analysis of Pascal, Kierkegaard and transpersonalismo

Humberto ORTEGA-VILLASEÑOR
https://www.orcid.org/0000-0003-3063-9182
humberto.ortega@academicos.udg.mx
Universidad de Guadalajara, México

RESUMEN

Se trata de un ejercicio de reflexión filosófica que aborda críticamente varias oposiciones notables entre el humanismo cristiano de Blaise Pascal y Soren Kierkegaard y el transpersonalismo contemporáneo; así como, las ideas de lo que Geral Raunig llama servidumbre maquínica y voluntaria, y la despersonalización generalizada que se vive en occidente. Una tentativa por validar la reincorporación de lo simbólico y místico al horizonte cotidiano del futuro con las aportaciones del propio Kiekegaard, el pensamiento mesoamericano e ideas de estudiosos notables del siglo XX y XXI. Una propuesta viable de sanación, superación humanística y recuperación del sentido de la vida.

Palabras clave: humanismo cristiano, transpersonalismo, servidumbre maquínica, informatización, reivindicación de lo sagrado.

ABSTRACT

This is an exercise in philosophical reflection that attempts to critically address noteworthy oppositions between Blaise Pascal ‘s Christian humanism and Søren Kierkegaard and contemporary transpersonalism; as well, Gerald Raunig’s ideas on what he calls machinic and voluntary servitude, and the general depersonalization running through Western life today. In this vein, the need to reincorporate symbolism, mysticism and rituals into everyday praxis in the future, while considering certain propositions from Kierkegaard himself, from Mesoamerican thought, and from alternative thinkers of XX and XXI centuries. The aim is to make a viable attempt at healing, humanistic improvement, and a recovery of the meaning of life.

Keywords: Christian humanism, transpersonalism, machinic servitude, informatization, vindication of the sacred.

Recibido: 02-10-2024 ● Aceptado: 15-01-2025

INTRODUCCIÓN

En esta breve estudio nos hemos propuesto analizar varios aspectos que estimamos medulares en el mundo occidental contemporáneo: el contraste entre el humanismo cristiano a la manera de Pascal y Kierkegaard y el transpersonalismo del campo de la psicología, que es aquél referido a los logros alcanzados por el humanismo contemporáneo en términos de respeto a los derechos humanos y la idea de trascender o ir más allá del yo o el ego, siendo esta, una dimensión que trasciende los límites personales y nos remite a una realidad espiritual superior (Emmanuel Mounier, 1984).

Estimamos que esta ruta o trazado resulta revelador porque la sociedad actual, sobre todo en Occidente, parece enfrentarse cada vez más a problemas y coyunturas como la despersonalización y la pérdida del sentido de la vida, lo que puede llevar a una crisis espiritual y existencial muy dolorosa. Es así como pensamos que, la reinstauración de algunos elementos de lo sagrado en la vida cotidiana, puede ser una alternativa de mucha ayuda para enriquecer ese sendero y dar solución a problemas humanos a futuro.

Estamos convencidos, por otra parte, que el examen de contraste entre humanismo cristiano y transpersonalismo contemporáneo es de mucha ayuda para comprender mejor el amplio espectro de modalidades, gradaciones y matices que hay en nuestros días sobre naturaleza humana y relación entre individuo y sociedad. Asimismo, hacia el final del planteamiento, nos hemos dado a la tarea de someter este mismo objeto de estudio a la luz del pensamiento mesoamericano, persuadidos de que dicha línea de análisis puede mejorar también nuestra comprensión acerca de la forma en que otras culturas abordan los temas de la espiritualidad y de búsqueda del sentido de la vida.

DESARROLLO

Humanismo cristiano

El humanismo cristiano es una corriente filosófica que busca integrar los valores cristianos con la ética humanista. Esta corriente sostiene que el ser humano es el centro del universo y que su vida debe estar orientada hacia el encuentro de la verdad y la realización del potencial humano.

Desde la perspectiva de Blaise Pascal, el humanismo cristiano es una respuesta a la incertidumbre y la falta de significado que caracteriza la existencia humana. Pascal sostiene que el ser humano es un ser limitado y que solo a través de una relación con Dios puede encontrar verdadero significado y propósito en la vida. Héctor Echeverría comenta lo siguiente acerca del libro de Pascal titulado *Pensamientos*,

> "Se trata de una obra profunda, madura, existencial, fruto del temblor que provoca la duda. Nadie mejor que Pascal (espíritu científico tocado por el fervor religioso), para dilucidar estas grandes contradicciones propias de la condición humana. Para Pascal, somos seres finitos que añoramos la totalidad, seres situados entre dos abismos: el Todo y la Nada, el Ser y el No Ser, la vida y la muerte: "Porque, en fin, ¿qué es el hombre en la Naturaleza? Una nada en comparación con lo infinito, un todo en comparación con la nada: un término entre todo y nada". (Héctor Echevarría, 2020: electrónica)."

Por su parte, Soren Kierkegaard desarrolla una visión del humanismo cristiano que se enfoca en la importancia de la fe individual y la experiencia religiosa personal. Kierkegaard sostiene que la relación con Dios debe ser una experiencia subjetiva y no simplemente un conjunto de creencias y prácticas religiosas (Kierkegaard, Søren, 1961; 1998; 2006a y 2006 b).

Una de las formas como Kierkegaard aborda las virtudes teologales es a través de la relación entre temporalidad y eternidad. Lo mundano vive bajo parámetros temporales donde lo eterno es suprimido o desdibujado; en cambio el que vive bajo el parámetro de la eternidad tiene una adecuada visión de lo temporal. ¿Cómo es posible esto? ¿Cómo vivir en el mundo sin por ello hacerse mundano? ¿Cómo vivir en

la temporalidad con las exigencias de la eternidad? El pasado, el presente y el futuro son las categorías con las que habitualmente suele hablarse del tiempo; sin embargo, estas categorías no colocan, ni insertan en la eternidad. El pasar o transcurrir, en esto consiste la temporalidad, no incluye por sí al espíritu, que tiene más parentesco con la eternidad. (Luis Guerrero Martínez, 2014: 65).

Transpersonalismo contemporáneo

El transpersonalismo contemporáneo es una corriente psicológica que busca integrar la espiritualidad y la conciencia en la psicología. Esta corriente sostiene que el ser humano es más que simplemente un cuerpo y una mente, y que la espiritualidad y la conexión con la conciencia universal son aspectos fundamentales de la experiencia humana (*apud.* Jiménez Martín, 2020: electrónica). El transpersonalismo contemporáneo se enfoca en la exploración de estados alterados de conciencia, como la meditación, la experiencia mística y el trance, para entender mejor la naturaleza humana. Esta corriente también pone énfasis en la importancia de la conexión entre los seres humanos y la naturaleza (Ken Wilber, 2001; 2003 y 2004).

El humanismo cristiano y el transpersonalismo contemporáneo comparten la creencia en la importancia del ser humano como ser espiritual y la búsqueda de significado y propósito en la vida. Sin embargo, difieren en su enfoque y énfasis (Abraham H. Maslow, 1968, 1971). Mientras que el humanismo cristiano pone énfasis en la relación con Dios y la experiencia religiosa personal (Pascal,2003; Kierkegaard, 2006 a y b; Mounier, 1965 y 1984), el transpersonalismo contemporáneo se enfoca en la exploración de la conciencia y la conexión con la naturaleza. “Redimir al hombre -escribió el filósofo francés Mounier- hacerle salir de una miseria física y moral, a fin que pueda acercarse, con un mínimo de disponibilidad, a los valores del espíritu, denunciar en todo momento el fariseísmo abierto, latente de una sociedad que se llama cristiana y que, sin embargo, oprime al hombre con sus estructuras alienantes" (Mounier, citado por Feliciano Blázquez, 1972:13).

Además, el humanismo cristiano se enfoca en los valores cristianos y la ética, mientras que el transpersonalismo contemporáneo es una corriente psicológica que no está necesariamente ligada a una religión específica. En resumen, mientras que el humanismo cristiano y el transpersonalismo contemporáneo comparten algunos elementos en común, cada corriente tiene su propio enfoque y características distintivas. Como expresa Mounier, "El hombre no es ni ángel ni bestia. Ni espiritual ni carnal. Es, a la vez, lo uno y lo otro. El hombre es una planta enraizada en la tierra, de la que extrae su sustancia, mantenida por el ritmo de su destino, pero un destino superior atraviesa su vida como una corriente de savia que, sin arrancarle de su suelo, le llama cada vez más arriba" (Mounier, citado por Blazquez, 1972: 13).

Servidumbre maquínica y la era de lo intangible

Ahora bien, la servidumbre maquínica y voluntaria es un concepto propuesto por el filósofo austríaco Gerald Raunig que se refiere a la sumisión y dependencia que los individuos tienen hacia la tecnología y las máquinas en la presente sociedad. Raunig argumenta que la tecnología ha sido diseñada para crear una servidumbre voluntaria, en la que los individuos se vuelven dependientes de las máquinas y los sistemas tecnológicos para su supervivencia y bienestar. Esta servidumbre voluntaria se produce porque las personas creen que requieren necesariamente de la tecnología para vivir y prosperar en la sociedad moderna, y a menudo no cuestionan los efectos perniciosos en sus vidas.

Por su parte, Byung-Chul Han, filósofo y ensayista surcoreano que se ha destacado por su análisis crítico de la sociedad de la información y sus efectos sobre la subjetividad y la identidad, señalaba desde 2014, que la lógica del rendimiento y la productividad que caracteriza a la sociedad actual está generando una forma de despersonalización muy especial, que se manifiesta en la desaparición de la diferencia entre sujeto y objeto, y en la tendencia a la autoexplotación y la autoexhibición (Byung-Chul Han, 2014). Este mismo pensador en una de sus obras más recientes, afirma que “hoy, nos encontramos en la transición de la era de las cosas a la era de las no-cosas. Es la información, no las cosas, la que determina el mundo en que vivimos.

Ya no habitamos la tierra y el cielo, sino Google Earth y la nube. El mundo se torna cada vez más intangible, nublado y espectral. Nada es sólido y tangible. (Byung-Chul Han, 2021: 13).

Raunig acuña el concepto de *individuum* vs. *dividuum*. Términos que aluden a la distinción entre el *individuo* como una entidad separada y autónoma y el *dividuo* como una entidad fragmentada y desconectada. Según Raunig, el individuo moderno a menudo se encuentra en un estado de *dividuum* debido a su dependencia de las máquinas y la tecnología. En lugar de ser una entidad autónoma, el individuo moderno se ve como una parte integrante de un sistema tecnológico más grande, que a menudo lo controla y lo manipula.

Esto, ya lo había vislumbrado Peter Demianovich Ouspensky desde hace décadas,

El hombre no puede moverse, pensar o hablar de *motu proprio*. Es una marioneta tirada de aquí y de allá por hilos invisibles. Si así lo comprende puede aprender más sobre sí mismo, y tal vez entonces las cosas comiencen a cambiar para él. Pero si no puede darse cuenta ni comprender su total mecanicidad, o si no quiere aceptarla como un hecho, no puede aprender nada más y las cosas no pueden cambiar para él. El hombre es una máquina, pero una máquina muy peculiar. Es una máquina que, en las circunstancias adecuadas, y con el tratamiento adecuado, puede saber que es una máquina. Al darse plena cuenta de ello puede encontrar los medios para dejar de ser una máquina. (1934: electrónica).

Ahora bien, la relación entre la servidumbre maquínica y voluntaria y el concepto de *individuum* vs. *dividuum* es primordial para el tema del artículo, ya que ambos abordan la relación entre los individuos y la tecnología. La servidumbre maquínica y voluntaria se produce cuando los individuos se vuelven dependientes de las máquinas y los sistemas tecnológicos para su supervivencia y bienestar, mientras que el binomio *individuum* vs. *dividuum* sugiere que esta dependencia puede llevar a una pérdida de la autonomía y la identidad individual. Lo cual, se complementa con la perspectiva de disipación de lo real que explica Han,

La actual hiperinflación de las cosas, que lleva a su multiplicación explosiva, delata precisamente la creciente indiferencia hacia las cosas. Nuestra obsesión no son ya las cosas, sino la información y los datos. Ahora producimos y consumimos más información que cosas. Nos intoxicamos literalmente con la comunicación. Las energías libidinales se apartan de las cosas y ocupan las no-cosas. La consecuencia es la infomanía. Ya nos hemos vuelto todos infómanos. El fetichismo de las cosas se ha acabado. Nos volvemos fetichistas de la información y los datos (Han, 2021: 14) […] ¿En qué se convierten las cosas cuando prevalece la información? La informatización del mundo convierte las cosas en infómatas, es decir, en actores que procesan información (Han, 2021: 15).

Y en ese sentido, hay dos peligros: la dependencia excesiva de la tecnología que puede conducir por un lado, a la expulsión o desconexión de lo sagrado y lo simbólico en la vida cotidiana y, por el otro, a la disociación, despersonalización o alienación. Entorno donde los individuos se vuelven cada vez más aislados de los demás y del mundo natural. Por lo tanto, es importante examinar estos conceptos y su dimensión relacional para comprender mejor los desafíos que enfrentamos en la sociedad contemporánea y cómo podemos abordarlos de manera efectiva.

Sociedad de la información

La sociedad de información se refiere a una sociedad en la que la información es un recurso clave y se produce, procesa y distribuye de manera rápida y eficiente a través de las tecnologías de la comunicación y de la información (TIC). En este contexto, los individuos están constantemente expuestos a una gran cantidad de información, lo que puede tener efectos negativos en su bienestar emocional y psicológico.

Las informaciones son aditivas, no narrativas. Pueden contarse, pero no narrarse. Como unidades discontinuas de breve actualidad, no se combinan para constituir una historia. Nuestro espacio de memoria también se asemeja cada vez más a una memoria informática llena hasta arriba de masas de información de

todo tipo. La adición y la acumulación desbancan a las narraciones. Los largos espacios de tiempo que ocupa la continuidad narrativa distinguen a la historia y la memoria. Solo las narraciones crean significado y contexto. El orden digital, es decir, numérico, carece de historia y de memoria, y, en consecuencia, fragmenta la vida (Han, 2021: 16).

Por un lado, el exceso de información puede llevar a la sobrecarga cognitiva, lo que puede derivar en la pérdida de concentración y dificultad para tomar decisiones. Además, el acceso fácil y rápido a la información puede reducir la capacidad de los individuos para reflexionar y pensar de forma crítica, ya que a menudo no tienen tiempo suficiente para procesar y evaluar la información que reciben.

En el mundo controlado por los algoritmos, el ser humano va perdiendo su capacidad de obrar por sí mismo, su autonomía. Se ve frente a un mundo que no es el suyo, que escapa a su comprensión. Se adapta a decisiones algorítmicas que no puede comprender. Los algoritmos son cajas negras. El mundo se pierde en las capas profundas de las redes neuronales, a las que el ser humano no tiene acceso. La información por sí sola no ilumina el mundo. Incluso puede oscurecerlo. A partir de cierto punto, la información no es informativa, sino deformativa. Hace tiempo que este punto crítico se ha sobrepasado. El rápido aumento de la entropía informativa, es decir, del caos informativo, nos sumerge en una sociedad posfáctica. Se ha nivelado la distinción entre lo verdadero y lo falso (Han, 2021: 18).

Sin embargo, Han no cree que la sociedad de la información sea un fenómeno totalmente negativo, sino que considera que puede tener efectos positivos si se combina con una ética de la singularidad y ejercicio de la contemplación que analizaremos más adelante. Para ello, es necesario recuperar la dimensión del tiempo y el espacio como elementos esenciales de la experiencia humana, y resistir lo más posible la tendencia a la aceleración y la inmediatez que caracteriza a la sociedad actual.

Depersonalización y deshumanización

La despersonalización y la deshumanización son efectos negativos de la sociedad de información que pueden estar relacionados con el concepto de *individuum vs. dividuum* de Geral Raunig. Según este pensador, el *individuum* es una entidad completa y autónoma, mientras que el *dividuum* es un ser fragmentado y alienado, que se experimenta a sí mismo como una colección de partes desconectadas. Por eso, tanto Hannah Arendt, como Heidegger, se ceñían o aferraban al orden terreno. Rememora Han, “a menudo invocaban la permanencia y la duración” (2021:.18). Y, añade, “no solo las cosas del mundo, sino también la verdad, estabilizan la vida humana. En contraste con la información, la verdad posee la firmeza del ser. La duración y la constancia la distinguen. La verdad es facticidad. Opone resistencia a toda modificación y manipulación. Constituye así el cimiento de la existencia humana” (Han, 2021:18).

La verdad pertenece al orden terreno. Da a la vida humana un sostén. El orden digital pone fin a la era de la verdad y da paso a la sociedad de la información posfactual. El régimen posfactual de la información se erige por encima de la verdad de los hechos. La información con su impronta posfactual es volátil. Donde no hay nada firme se pierde todo sostén. (Han, 2021: 19).

En este sentido, la despersonalización puede considerarse como un síntoma de *dividuum*, ya que implica la interrupción o cierre del individuo con su sentido de identidad y subjetividad, lo que puede llevar a la sensación de ser un objeto en lugar de un sujeto activo en la sociedad de información. Por otro lado, la deshumanización puede ser vista como una consecuencia de la fragmentación y alienación del *dividuum*. En la sociedad de información, la tecnología a menudo se utiliza como una forma de mediar la interacción social, lo que puede disminuir la capacidad de los individuos para establecer vínculos humanos auténticos, significativos e íntimos.

En general, la despersonalización y la deshumanización pueden ser colegidos como resultado de la fragmentación y alienación del *dividuum* en la sociedad de la información, lo que destaca la necesidad de acentuar la importancia de los vasos comunicantes interpersonales.

Lo sagrado en la vida cotidiana

Ahora bien, en este apartado nos proponemos graduar la trascendencia de incorporar lo sacro en la vida cotidiana, como dilema para recuperar el sentido extensivo y profundo de la vida en una sociedad despersonalizada como la contemporánea. Para ello, se explora la relación entre lo sagrado y lo simbólico, el misticismo y los rituales, destacando la preeminencia de estas prácticas en el acierto o descubrimiento de un derrotero distinto. Como lo señala Mircea Elíade,

> "El occidental moderno experimenta cierto malestar ante ciertas formas de manifestación de lo sagrado: le cuesta trabajo aceptar que, para determinados seres humanos, lo sagrado pueda manifestarse en las piedras o en los árboles. Pues, como se verá en seguida, no se trata de la veneración de una piedra o de un árbol por sí mismos. La piedra sagrada, el árbol sagrado no son adorados en cuanto tales; lo son precisamente por el hecho de ser hierofanias, por el hecho de «mostrar» algo que ya no es ni piedra ni árbol, sino lo sagrado, lo *ganz andere*" (1988: 7).

Además de Mircea Elíade, están las ideas de otros pensadores que también resultan clave para discernir en serio sobre el valor de lo sagrado en la vida humana: Ouspensky y Rudolf Otto. En sus reflexiones cobra sentido el ímpetu de lo sagrado en la restauración de un sentido más significativo de vida, así como en las prácticas y rituales que permiten acceder a una dimensión trascendental de la realidad. Ouspensky, por ejemplo, afirma que,

> "El hombre no se conoce a sí mismo. No conoce, ni sus propias limitaciones, ni sus propias posibilidades. Ni siquiera conoce lo mucho que no se conoce. El hombre ha inventado muchas máquinas, y sabe que una máquina complicada necesita algunas veces años de estudio cuidadoso antes de poder usarla o controlarla. Pero no aplica este conocimiento a sí mismo, aunque él mismo sea una máquina mucho más complicada que cualquier máquina que ha inventado. Tiene toda clase de ideas falsas acerca de sí mismo. Ante todo, no se da cuenta de que él es verdaderamente una máquina" (Ouspensky, 1934: electrónica).

Rudolf Otto, por su parte, llama la atención a,

> "La tendencia a la racionalización que sigue imperando aún hoy- y, no sólo en teología- también en la investigación de mitos y el estudio de la religión de los pueblos primitivos y salvajes, los rudimentos y comienzos de la religión están sometidos a ella p.4 […] En cambio, con energía y habilidad dignas casi de admiración, se cierran los ojos al carácter peculiar de la emoción divina (…) Se sabe muy bien que el alboroto místico nada tiene que ver con la razón. ¡Ojalá sirva de saludable acicate el observar que la religión no se reduce a enunciados racionales! Si aislamos en su mayor pureza los dos elementos para establecer en seguida su recíproca relación con toda exactitud, acaso de esta manera la religión se haga luz sobre sí misma". (1996: 5).

Ahora bien, es preciso distinguir entre lo sagrado y lo religioso. Aunque ambos términos están relacionados, no son conceptos sinónimos. Lo sagrado se refiere a algo inefable, prodigioso e inexplicable que está más allá del mundo material y que se experimenta como algo divino o sublime; mientras que lo religioso es un conjunto de creencias, prácticas y rituales que se relacionan con una deidad o deidades específicas. Aunque es difícil saber con certeza si existen sociedades o culturas cuyos actos se sigan encauzando rigurosamente por lo sacro, puede afirmarse que, el sentido de lo sagrado permea todos los aspectos de la vida de algunas culturas y tradiciones antiguas. Esto se debe a que en estas culturas se creía que todo en el mundo estaba interconectado y que cada acción y evento tenía un significado superior.

El hombre de las sociedades arcaicas tiene tendencia a vivir lo más posible en lo sagrado o en la intimidad de los objetos consagrados. Esta tendencia es comprensible: para los «primitivos» como para el hombre de todas las sociedades pre-modernas, lo sagrado equivale a la potencia y, en definitiva, a la realidad por excelencia. Lo sagrado está saturado de ser. Potencia sagrada quiere decir a la vez realidad, perennidad y eficacia. La oposición sacro-profano se traduce a menudo como una oposición entre real e irreal o pseudo-real trascendental (Elíade, 1988: 7-8).

Un ejemplo, de sociedad en que todos sus actos se siguen rigiendo por lo sagrado es la cultura indígena de los *Kogi,* que habitan hoy día en la Sierra Nevada de Santa Marta, en Colombia. Para los *Kogi,* todo en el mundo está conectado y cada acción tiene un significado trascendental. Por lo tanto, siguen practicando rituales y ceremonias que honran a la naturaleza y a los seres sagrados que habitan en ella. Claro, es preciso decir que no son los únicos. Existen otros pueblos y comunidades autóctonos que siguen practicando hoy día rituales y ceremonias parecidos en Ámérica, África, Asia y Oceanía.

Posibles sucedáneos o sustitutos de lo sagrado en la actualidad podrían incluir la naturaleza, la creatividad, la conexión con la comunidad, la demanda por el conocimiento y la sabiduría, el servicio a los demás, la búsqueda de la paz interior y la armonía, entre otros. Cada uno de estos conceptos puede ser visto como una fuente de significado y propósito en la vida, y pueden ofrecer una alternativa al enfoque puramente materialista y tecnológico de la sociedad actual.

La viabilidad y efectividad de estos sucedáneos dependerá en gran medida de la forma en que enraícen en la vida cotidiana de las personas y en la sociedad en general. Algunos de estos conceptos, como la naturaleza y la creatividad, ya son ampliamente aquilatados por muchas personas, mientras que otros, como la búsqueda del conocimiento y la sabiduría, pueden requerir de un esfuerzo mayor en el plano educativo y en la formación de valores. En cualquier caso, la importancia de todos ellos radica en su capacidad para proporcionar una fuente de significado y propósito que vaya más allá de la búsqueda de la comodidad y la satisfacción inmediata que a menudo caracteriza a la sociedad contemporánea.

Contribución mesoamericana

Parece oportuno ahora referirnos brevemente a la perspectiva mesoamericana, ponderando las ideas de los pueblos prehispánicos sobre el valor de los rituales y las prácticas sagradas en la vida diaria, así como la relación entre el hombre, la divinidad y la naturaleza bajo dicha cosmovisión. ¿Habrá posibilidad de integrar algunos de esos conceptos en la sociedad contemporánea como fórmula para virar o encauzar las cosas hacia parajes más hondos de la existencia?

En el pensamiento mesoamericano, por ejemplo, la concepción de tiempo y espacio se integra a una cosmovisión holística, donde lo que existe forma parte de un todo interconectado y dinámico. La recuperación de esa dimensión en la vida cotidiana involucra precisamente el valor de los rituales, la reinserción de símbolos y prácticas sagradas a la vida diaria, así como la tentativa de recobrar el equilibrio en la relación entre el hombre y la naturaleza. ¿Habrá posibilidad de integrar estos mismos conceptos en la sociedad contemporánea como forma para restañar las cosas hacia un rumbo menos inocuo?

Hay en los poemas prehispánicos que conocemos, dos temas sutiles se repiten sin cesar, dejando ver la preocupación constante que acerca de ellos experimentaban los tlatinamine (sabios o filósofos nahuas). Pensaban en todo aquello que rodea al hombre, particularmente en lo que es hermoso y bueno: las flores y los cantos, los plumajes de quetzal, las obras de arte, las doradas mazorcas de maíz, los rostros y los corazones de los amigos, el mundo entero existente en las diversas edades o soles.

Suya es la sabiduría trasmitida,

él es quien la enseña,

sigue la verdad.

no deja de amonestar.

Hace sabios los rostros ajenos,

hace a los otros tomar una "cara [una personalidad],

los hace desarrollada.

Les abre los oídos, los ilumina.

Es maestro de guías,

les da su camino, de él uno depende.

(León-Portilla, 1983: 57)

La reflexión profunda acerca de lo que existe, lleva al ser humano a descubrir que todo está sometido al cambio y al término.

¿Acaso de verdad se vive en la tierra?

No para siempre en la tierra: sólo un poco aquí.

Aunque sea jade se quiebra,

aunque sea oro se rompe,

aunque sea plumaje de quetzal se desgarra,

no para siempre en la tierra: ¿sólo un poco aquí?

(León-Portilla, 1983: 55).

En ese sentido, es importante reconocer que cada cultura y sociedad tiene su propia forma de entender el espacio y el tiempo, y que estas concepciones no necesariamente son incompatibles entre sí.

En el mundo actual, gracias a la globalización y el intercambio cultural, se han producido diversas formas de sincretismo y mestizaje cultural que han permitido la convivencia de diferentes concepciones del espacio y el tiempo. Por eso, finalmente, quizás valga la pena y resulte pertinente concitar el pensamiento de alguien como Byung-Chul Han, quien, al parecer, nos ofrece una salida esperanzadora frente a un panorama de futuro bastante yermo y deshumanizado. Es necesario que la sociedad de la información se convierta en una sociedad de la atención y la contemplación, en la que se promueva la reflexión y la creatividad como elementos esenciales de la subjetividad. De esta forma, se podrán superar los efectos deshumanizantes de la sociedad de la información y se podrán crear nuevas formas de subjetividad y de interrelación con el mundo y los congéneres.

CONCLUSIONES

Este breve trabajo ha intentado poner en contraste dos corrientes de pensamiento, el humanismo cristiano de Blaise Pascal y Soren Kierkegaard y el transpersonalismo contemporáneo. Ambas corrientes presentan ideas y concepciones muy distintas sobre la naturaleza de la persona y su relación con el mundo y lo divino. Por un lado, el humanismo cristiano apunta la idea de que el ser humano es un ser creado por Dios y que su existencia está fundamentada en una relación con lo divino. El transpersonalismo, por otro lado, se centra en la exploración de los estados de conciencia y en la idea de que el ser humano es una entidad compleja y multidimensional que trasciende los límites de la individualidad.

Por su parte, la idea de la servidumbre maquínica y voluntaria de Geral Raunigh se relaciona con la noción de *individuum vs. dividuum*, que se refiere a la tensión que existe entre la individualidad y la fragmentación que resulta de la integración del individuo en una sociedad tecnológica y globalizada. Esto se ve reflejado en la sociedad de la información, donde los individuos están cada vez más desconectados de su entorno y de su propia humanidad.

Ante estas circunstancias, nuestro análisis nos ha llevado a subrayar la importancia de rescatar lo sagrado en la actualidad, argumentando que el hecho de reintroducir lo simbólico, el misticismo y los rituales en la vida cotidiana puede ser una opción viable para la sanación, la superación y la recuperación del sentido

de vida. Desde la perspectiva de Ouspensky, Mircea Eliade y Rudolf Otto, el redescubrimiento de lo sagrado puede ser una fuente de trascendencia y significado en una sociedad secularizada que ha perdido gran parte todo contacto con lo divino y lo místico.

Esta vía nos obligó a revisar brevemente si existen todavía sociedades o culturas cuyos actos y actividades estuviesen regidos por lo sagrado y también a plantear la posibilidad de que, diferentes concepciones de espacio y tiempo puedan cohabitar en el mundo actual. Además, exploramos posibles sucedáneos laudables de lo sagrado en la actualidad, subrayando la valía de reintroducir y propalar esas variantes o manifestaciones de lo sagrado en la vida cotidiana en beneficio del mundo contemporáneo.

BIBLIOGRAFÍA

BLÁZQUEZ, F. (1972). “Emmanuel Mounier”. Madrid: Ediciones y Publicaciones Españolas, S. A. 1972.

ECHEVARRÍA, Héctor (2020). “Reflexiones en torno al humanismo de Blaise Pascal”, *Revés, La cultura no te mata*, junio 21, 2020. Disponible en línea: https://revesonline.com/el-rey-destronado-reflexiones-en-torno-al-humanismo-de-blaise-pascal/ (Consulta de junio 29, 2024).

ELÍADE, M. (1988). *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona: Editorial Labor-Punto Omega.

GUERRERO MARTÍNEZ, L. (2014). “Fe, esperanza y caridad. La vida cristiana en Søren Kierkegaard”, *Open Insight*, Vol., Nº 7 (enero 2014), pp. 61-76. Disponible en línea: http://openinsight.com.mx/index.php/open/article/view/91/86 (Consulta de junio 28, 2024).

HAN, B.-C. (2014). *La sociedad de la transparencia,* Barcelona: Herder.

HAN, B.-C. (2021). *No-cosas, quiebras del mundo de hoy*, (tr. Joaquín Chamorro Mielke), Ciudad de México: Penguin Random House Grupo Editorial.

JIMÉNEZ MARTÍN, P. J. (2020). “Meditación y Conciencia, Ken Wilber”, *Cultura física y tradiciones religiosas orientales”, Investigación y divulgación,* octubre 17, 2020. Disponible en línea: https://blogs.upm.es/culturafisicaoriental/2020/10/17/meditacion-y-conciencia-ken-wilber/. (Consulta, junio 17, 2024).

KIERKEGAARD, S. (1961). *Mi punto de vista.* Buenos Aires: Aguilar. Traducción de José Miguel Velloso.

KIERKEGAARD, S. (1998). *Temor y temblor.* Madrid: Tecnos. Traducción de Vicente Simón Merchán.

KIERKEGAARD, S. (2006a). *El instante.* Madrid: Trotta. Traducción de Andrés Albertsen.

KIERKEGAARD, S. (2006b). *Las obras del amor.* Salamanca: Ediciones Sígueme. Traducción de Demetrio Gutiérrez.

LEÓN-PORTILLA, M. (1983). *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica. Disponible en línea: https://www.academia.edu/16342071/ANTIGUOS_MEXICANO_LEON_PORTILLA (Consulta, marzo 27, 2023)

MASLOW, A. H. (1968). *Toward a psychology of being*, 2a. ed., Nueva York: Van Nostrand.

MASLOW, A. H. (1971). *The farther reaches of human nature*, Nueva York, Viking Press.

MOUNIER, Emmanuel (1984). *El personalismo*. Bogotá: Editorial el Bubo.

MASLOW, A. H. (1965). *Manifiesto al servicio del personal*, Madrid: Taurus Ediciones, S.A.

OTTO, R. (1996). *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid: Alianza Editorial.

OUSPENSKY, P. D. (1934). *Psicología de la posible evolución del hombre*, Rosario, Argentina: Biblioteca Nueva Era. Disponible en línea: http://bibliotecadigital.tamaulipas.gob.mx/archivos/descargas/b716d48a5_evolucion.pdf. (Consulta de junio 16, 2024)

PASCAL, B. (2005). *Pensamientos*, (Tr. Mauro Armiño), Madrid: Editorial Valdemar (c1670). La traducción de Carlos Pujol está disponible en línea: https://static1.squarespace.com/static/5d2dfea38c708800014f8c1a/t/62c46429f3b6780b82b1cdd7/1657037866825/Pensamientos+-+Blaise+Pascal.pdf (Consulta junio 8, 2024).

PUENTE, I. (2009). "Psicología Transpersonal y Ciencias de la Complejidad: Un amplio horizonte interdisciplinar a explorar", *Journal of Transpersonal Research*, 2009, Vol. 1 (1), pp. 19-28. Disponible en línea: https://core.ac.uk/download/pdf/78523947.pdf. (Consulta de junio 17, 2024).

VALDERRAMA BEDOYA, F. J. (2016). "El personalismo de Emmanuel Mounier y su relación con la Constitución Política de Colombia", *Opinión Jurídica*, Vol.15 no.30 Medellín July/Dec. 2016, pp. 249-272. Disponible en línea: https://www.researchgate.net/publication/317262367_El_personalismo_de_Emmanuel_Mounier_y_su_relacion_con_la_Constitucion_Politica_de_Colombia (Consulta de junio 12, 2024).

WILBER, K. (2001). *Después del Edén. Una visión transpersonal del desarrollo humano,* (1ª Edición 1981), Barcelona: Kairós.

WILBER, K. (2003). *Breve historia de todas las cosas,* (1ª Edición 1996), Barcelona: Kairós.

WILBER, K. (2004). *Psicología Integral,* (1ª Edición 1986), Barcelona: Kairós.

BIODATA

Humberto ORTEGA-VILLASEÑOR es mexicano, Doctor en Derecho por la UNAM, adscrito como Profesor investigador titular de la Universidad de Guadalajara desde 1989. Su foco de interés abarca diversos campos de las humanidades relacionados con filosofía, comunicación, arte y cultura, siendo profesor en dicha institución de materias afines en programas de licenciatura y posgrado. Ha publicado algunos libros (7), varios capítulos de libros y artículos científicos en revistas especializadas de México y de otros países. Es Perfil PRODEP, miembro de la Junta Académica del Doctorado en Humanidades, del Sistema Nacional de Investigadores de México (Nivel II), del Cuerpo Académico Consolidado UDG-CA-595 y de varias asociaciones y redes internacionales. Actualmente es responsable de un proyecto de investigación que estudia los vínculos entre memoria histórica, creatividad pictórica y literaria. También tiene trayectoria como artista plástico: www.hov-art.com.mx. Capítulo de libro reciente: "EL cambio de paradigmas de la ciencia en México", en *La política pública en México. Reflexiones desde el pensamiento crítico,* Cecilia Elizondo y Raymundo Espinosa *(coords.); Colección Ciencia y Humanidades para México,* CONAHCYT Y FONDO DE CULTURA ECONÓMICA (FCE), Ciudad de México, c 2023, pp. 91-112.







ARTÍCULOS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 30, n.º 109, 2025, e15098784
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555
Para citar utilice este ARK: https://n2t.net/ark:/31467/utopraxis/15098784
Depositado en Zenodo: https://doi.org/10.5281/zenodo.15098784



La modernidad potencial y la emancipación frente al sistema sexo-género patriarcal. Intercambios ficcionados entre Bolívar Echeverría y Peggy R. Sanday

Potential modernity and emancipation from the patriarchal sex-gender system. Fictional exchanges between Bolívar Echeverría and Peggy R. Sanday

Érika CALVO RIVERA
https://www.orcid.org/0000-0001-6264-3405
erikacalvorivera@gmail.com
Universidad de Santiago de Compostela, España

RESUMEN

Este texto constituye una puesta en diálogo entre la noción de «modernidad esencial» planteada por Bolívar Echeverría y el análisis de Peggy Reeves Sanday sobre los orígenes de la desigualdad sexual. Para el primero, la potencia de la modernidad reside en la posibilidad de la abundancia; para la segunda, la causa del dominio masculino lo hace en las hostilidades del entorno natural. El intercambio ficcionado entre ambos me permite sostener que la superación de la escasez civilizatoria en la que Echeverría sitúa la esencia de la modernidad podría aparecer, también, como una promesa feminista para la emancipación frente al sistema sexo-género patriarcal. Constituye este un argumento novedoso con el que pretendo profundizar en el debate acerca del vínculo entre modernidad y feminismo y ampliar, desde una perspectiva de género, los horizontes de posibilidad de la modernidad alternativa reivindicada por Bolívar Echeverría.

Palabras clave: modernidad(es); feminismo; Bolívar Echeverría; Peggy Reeves Sanday; sistema sexo-género patriarcal.

ABSTRACT

This text engages in a dialogue between Bolivar Echeverria's notion of «essential modernity» and Peggy Reeves Sanday's analysis of the origins of sexual inequality. For Echeverria, modernity's potentiality lies in the promise of abundance; while for Sanday, the cause of male dominance is rooted in the hostilities of the natural world. The fictional exchange between these two allows me to argue that the overcoming of civilizational scarcity, which Echeverria identifies as the essence of modernity, could also be seen as a feminist promise for overcoming the patriarchal sex-gender system. This constitutes a novel argument with which I aim to deepen the debate on the link between modernity and feminism and expand, from a gender perspective, the horizons of possibility of the alternative modernity advocated by Bolívar Echeverría.

Keywords: modernity(ies); feminism; Bolívar Echeverría; Peggy Reeves Sanday; patriarchal sex-gender system.

Recibido: 30-10-2024 ● Aceptado: 12-01-2025



INTRODUCCIÓN

No es ningún secreto para aquellos familiarizados con los estudios de género que la relación entre modernidad y feminismo es objeto de controversia. Distintas corrientes han participado, durante décadas, en un enzarzado debate que intenta, no sólo dirimir el vínculo históricamente existente entre ambos fenómenos, sino también diseñar el modo en que este debería establecerse en la esfera normativa. En este sentido, los planteamientos que niegan el origen moderno del feminismo divergen de aquellos otros que lo asumen como incuestionable. Entre estos últimos se diferencian, a su vez, las voces que ensalzan la esencia moderna del feminismo y aquellas que, por el contrario, hacen visible la necesidad de su crítica. Las primeras suscriben una concepción ilustrada de la modernidad; las segundas ponen énfasis en su carácter colonial y capitalista. Todas ellas coinciden, sin embargo, en una aproximación unidimensional al fenómeno moderno que identifica su esencia con sus distintas proyecciones históricas.

Este texto recupera el debate entre feminismo y modernidad desde la propuesta, hasta ahora inexplorada por los estudios de género[1], de Bolívar Echeverría (2000c, 2009, 2011a). El filósofo ecuatoriano reivindica la necesidad de complejizar nuestras perspectivas sobre la modernidad al diferenciar entre una modernidad «actual» o «realmente existente» —esa cuyo vínculo con los feminismos es problematizado— de un segundo nivel trascendente: la modernidad potencial. En ella, alega, convergen todos los proyectos constituyentes de su núcleo substancial, a saber: la promesa de superación de la escasez material y la emancipación civilizatoria frente a todo orden social (auto)represivo. La modernidad realmente existente, por su parte, habría surgido como un intento de materialización de estas potencialidades; sin embargo, advierte Echeverría (2009, 2011b, 2011f), su fatal encuentro con el capitalismo terminó por imposibilitar la plena realización de su esencia. Es por este motivo que la construcción de una modernidad alternativa en la que la abundancia y la emancipación humana tengan verdadera cabida deviene en una utopía urgente aún por realizar.

El punto de encuentro entre la modernidad potencial de Bolívar Echeverría y el movimiento feminista es situado, en este trabajo, en las reflexiones que Peggy Reeves Sanday vierte en Poder femenino y dominio masculino (1986), una obra diagnóstica sobre los orígenes de la desigualdad sexual. En este clásico, la antropóloga analiza las planificaciones sexuales de más de ciento cincuenta sociedades en aras de dirimir el grado de incidencia del entorno en la segregación sexual y la correspondiente distribución del poder. De esta revisión concluye que, en aquellas sociedades donde predomina la escasez y una relación hostil con la naturaleza, la separación y la desigualdad entre los sexos tiende a estar más presente que en aquellas otras comunidades en las que los medios de subsistencia están asegurados y la percepción del entorno resulta más favorable. La aceptación de este análisis vinculante de la escasez con la desigualdad sexual permite ampliar las posibilidades, ahora desde una perspectiva de género, de la modernidad potencial echeverriana y explorar, a su vez, nuevos caminos para la lucha feminista. Esta es la hipótesis que sostengo en este trabajo.

El desarrollo de mi argumento se realiza a lo largo de cuatro secciones. La primera de ellas consiste en un recorrido por el estado actual del debate entre feminismo y modernidad, el cual, argumento, se habría centrado específicamente en la denominada por Bolívar Echeverría como «modernidad actual». Señalo, por consiguiente, la necesidad de ampliar esta discusión desde la toma en consideración de un nivel alternativo de su existencia: aquel relativo a su dimensión potencial. Tras esta aproximación al estado del arte, presento la caracterización echeverriana de la modernidad potencial como un proyecto de abundancia material y emancipación civilizatoria. La tercera sección considera, de la mano de Peggy R. Sanday, el vínculo entre la escasez y la percepción desfavorable del entorno, por un lado, y la segregación y dominación de género, por el otro. Concluyo, por último, con un ejercicio interdialógico entre ambas propuestas. En él, reflexiono sobre el modo en que la construcción de una modernidad alternativa conforme a su esencia originaria podría fraguar el caldo de cultivo para la emancipación humana pensada, ya no únicamente de forma abstracta —como así

[1]Cabe mencionar algunas excepciones que, como Francesca Gargallo (2014) o Silvia Rivera Cusicanqui (2010), sí contemplan la posible articulación de la lucha feminista con una modernidad alternativa a la realmente existente.

lo hacía Bolívar Echeverría, sino en términos concretos qua liberación frente a un sistema de opresión igualmente específico: el sistema sexo-género patriarcal[2].

MODERNIDAD ACTUAL Y FEMINISMO(S). UNA RELACIÓN CONTROVERSIAL

«Feminismo es la lucha de cualquier mujer ante el patriarcado»[3]

Concederle al feminismo su origen moderno es sinónimo de negar la naturaleza feminista de las diversas luchas que las mujeres han protagonizado con anterioridad al siglo XVI en latitudes del mundo distintas a la europea —donde, según la tradición historiográfica, habría surgido el proyecto moderno. Esta es la convicción de las exponentes del feminismo comunitario aymara Julieta Paredes (2010, 2018) y Adriana Guzmán (2014) y de algunas representantes de los feminismos descoloniales —entre ellas, la dominicana Ochy Curiel (2009). Se identifica, en sus planteamientos, una fuerte crítica al canon genealógico que sitúa el nacimiento del feminismo en la Europa Ilustrada, lugar desde donde, se supone, se vendría expandiendo a lo largo y ancho del globo en una sucesión de impulsos u «olas». A su juicio, esta conceptualización favorece la reproducción del paradigma evolucionista de la historia y perpetúa la invisibilización de aquellas oposiciones ejercidas frente a la dominación masculina que, bien habrían tenido lugar en momentos anteriores a la modernidad, bien no terminarían por ajustarse a los principios éticos y/o políticos por esta propugnados.

Irene Silverblatt (1990) recupera de una manera prolija, en su obra Luna, Sol y Brujas, algunas de estas prácticas de resistencia susceptibles de ser interpretadas como feministas. Lo hace, en concreto, en referencia a los desafíos a los que las mujeres andinas sometieron a la ley colonial y patriarcal impuesta en su territorio tras los procesos de colonización. Reproduce así el testimonio de Doña Angelina y de las hijas de Don Franscisco Chilchi, nobles cusqueñas que reclamaron su derecho a la posesión de tierras a pesar de su consideración, por parte del nuevo código político, como menores de edad. Historias similares son protagonizadas por Ana Suto Pongo Piña y Juana Chimbo. La primera de ellas no dudó en demandar a su marido cuando este dispuso de sus bienes sin consultarle previamente. Juana Chimbo, por su parte, rehusó legarle sus propiedades a su esposo para proclamar a su ahijada como su única heredera. Ello, conforme a la siguiente declaración: «porque no tengo ningún pariente, porque el dho mi marido no tiene derecho a las dhas de mis tierras» (Silverblatt:1990, p. 88).

Los anteriores casos dejan constancia de los esfuerzos realizados por las mujeres andinas en la expresión de su disconformidad ante un nuevo imaginario ibérico que las situaba en condiciones de desigualdad frente a sus compañeros varones. Esfuerzos que son, en su totalidad, tan anteriores a la modernidad ilustrada como exteriores al contexto europeo, motivo por el cual, por cierto, no habrían sido considerados por la historiografía feminista. Es con el objetivo de forjar una aproximación más inclusiva al movimiento feminista que las teóricas comunitarias señalan la urgencia de un abordaje genealógico alternativo alejado del lugar común que lo caracteriza como un fenómeno específicamente moderno. Feminismo es, sentencian, «la lucha y la propuesta de vida de cualquier mujer en cualquier lugar del mundo,

[2] El complejo conceptual «sistema sexo-género patriarcal» es una propuesta de cuño propio que, formulada en otro lugar (2024), tiene como objetivo operar a modo de síntesis superadora entre las nociones de «sistema sexo-género» y «patriarcado». Ambas fueron empleadas históricamente por el feminismo como totalizantes y excluyentes entre sí. Sin embargo, su puesta en conjunto, sostengo, posibilita dar cuenta del modo en que, cuanto menos desde la configuración del «sistema-mundo moderno (colonial-capitalista)», la división de la sociedad en dos géneros exhaustivos de acuerdo con una lectura dimórfica de los cuerpos ha retroalimentado la dominación masculina, y a la inversa. Con este complejo pretendo, entonces, dejar constancia del modo en que ambos sistemas figuran como codependientes. De alguna manera, esta parece ser también la convicción de Peggy Reeves Sanday (1986), quien reflexiona sobre cómo la igualdad entre los géneros aparece de manera más frecuente ahí donde la integración entre ambos está más presente, esto es, ahí donde las diferencias anatómicas no son revestidas, o no de manera tan notable, de significaciones culturales. Por el contrario, la dominación patriarcal tiende a acentuarse en aquellas comunidades en las que la separación de los géneros y la lectura dimórfica de los cuerpos es más incidente, esto es, ahí donde el sistema sexo-género opera de manera más presente. Por este motivo, decido recuperar en este texto la herramienta conceptual «sistema sexo-género patriarcal» pues, defiendo, hablar de superación del dominio masculino es hablar, también, de avanzar hacia un orden social en el que las corporalidades no sean clasificadas de acuerdo con el binarismo de género y el paradigma dimórfico sexual.

[3] Titular adaptado del original: «Feminismo es la lucha y la propuesta política de vida de cualquier mujer en cualquier lugar del mundo, en cualquier etapa de la historia que se haya rebelado ante el patriarcado que la oprime» (Paredes Carvajal: 2010, p. 76).

en cualquier etapa de la historia que se haya rebelado ante el patriarcado que la oprime» (Paredes Carvajal & Guzmán Arroyo: 2014, p. 67).

«El feminismo nació en un momento específico y la lucha de las mujeres en muchos lugares»[4]

Aun sin negar el valor de la praxis subversiva de mujeres como Ana Suto o Juana Chimbo, hay quienes creen, como Aura Cumes (2021), que, aunque la lucha de las mujeres pueda ser observada en muchos lugares y momentos de la historia, el feminismo tan sólo en uno: la modernidad europea. De acuerdo con su argumento, la configuración de las demandas feministas no podría haber tenido lugar con anterioridad a la modernidad ni en otro continente que no fuese el europeo porque, sencillamente, el patriarcado aparece en el «viejo mundo» en ese mismo contexto histórico. Se adhiere así al supuesto que, suscrito por algunas feministas marxistas (Federici, 2019; Scholz, 2013; Young, 1992), sitúa la condición de posibilidad del patriarcado —cuanto menos en su forma históricamente vigente— en los albores de la modernidad y en su alianza con la naciente economía capitalista —sin olvidar, subraya Aura Cumes, los procesos de colonización que en este mismo momento tuvieron lugar.

En virtud de lo anterior, Cumes (2021) asegura que, mientras la lucha de las mujeres europeas tiene el privilegio de nombrarse sólo como feminista, no es este el caso de aquella abanderada por las mujeres indígenas de Abya Yala, las cuales deben resistir tanto a la dominación de género como al colonialismo y al capitalismo que, con sus dinámicas globales, a aquella primera atraviesan. El feminismo, por ende, aparecería como una lucha articulada desde «la comodidad de un solo lugar» (Cumes: 2012, p. 6) e incapaz, en virtud de su naturaleza moderna y eurocéntrica, de rebelarse frente a la dominación colonial y capitalista. Es por este motivo que, concluye Cumes (2021), «no todas las mujeres que hacemos críticas radicales contra el patriarcado deseamos nombrarnos feministas. Al hacer la crítica al colonialismo, al patriarcado, al capitalismo, somos mucho más que feministas» (p. 25). No es la única, cabe mencionar, que así lo piensa, tal y como lo habrían manifestado en diversas ocasiones las mujeres zapatistas o las integrantes de la Organización Nacional de Mujeres Indígenas y Amazónicas del Perú (Gargallo Celentani, 2014). Todas ellas negaron, al igual que Cumes, el carácter feminista de su lucha.

«El feminismo es una radicalización de la Ilustración, no su impugnación»[5]

Aunque por motivos diferentes a los de Aura Cumes, aquellas que suscriben la conocida como vertiente ilustrada del feminismo coinciden con la intelectual maya quiché en que el movimiento feminista y la lucha de las mujeres no son sinónimos. Ahora bien, a su entender, la diferencia entre ambos no puede ser reducida a cuestiones temporales o geopolíticas, sino que radica en los esfuerzos de conceptualización y proyección universal que, conforme a los principios de igualdad e individualidad, habrían caracterizado al feminismo desde sus orígenes. Una particularidad de la que, afirman, el feminismo fue dotado gracias a la modernidad y a su proyecto normativo: la Ilustración, partidaria de la deslegitimación de toda explicación naturalista de la desigualdad humana. Es de la radicalización de esta empresa que, dirimen, el nacimiento del feminismo pudo tener lugar. Su objetivo: impugnar las incoherencias de la modernidad ilustrada al excluir a las mujeres de la sociedad política y reclamar la plena realización de sus principios éticos. Entre aquellas que conciben la modernidad como la condición de posibilidad del feminismo destacan la mexicana Estela Serret y, su otrora maestra, Celia Amorós.

---

[4]Titular adaptado del original: «Se piensa que todas las mujeres en el mundo que luchamos en contra del patriarcado somos feministas, pero el feminismo nació en un momento específico y la lucha de las mujeres ha nacido en muchos lugares» (Cumes: 2021, p. 25)
[5]Titular adaptado del original: «El feminismo es una radicalización de la Ilustración en tanto que proyecto normativo de la modernidad, no su impugnación» (Amorós: 2013, p. 150)

Estela Serret (2002) piensa la modernidad, más que como una época histórica, como el proyecto ético que encarnó, a partir del siglo XVI, el tránsito de un orden tradicional basado en la articulación mítica y estamental de la sociedad a un nuevo orden simbólico. Al contrario que aquel, este nuevo régimen habría de impugnar toda concepción naturalista de las desigualdades sociales y apostar, sensu contrario, por los valores de individualidad, libertad e igualdad. Los conocidos como «teóricos del contrario social» fueron los pioneros en el establecimiento de las bases que habrían de articular este nuevo orden simbólico. Y es que, a pesar de sus distintos planteamientos, todos ellos coinciden en que las diferencias naturalmente existentes entre los hombres no aparecen como condición necesaria ni suficiente para justificar la existencia de una desigualdad natural. Por el contrario, convienen en que, si las desigualdades tienen alguna razón de ser, esta no puede ser sino racional y socialmente construida. Todas, a excepción de una, la cual permaneció como ajena e invisible a la esfera política: la desigualdad de género.

En efecto, a la par que los filósofos ilustrados pensaban a los hombres como individuos que, habiendo nacido libres e iguales, se constituyen voluntariamente en sociedad política, se mantenían fieles a la caracterización tradicional de las mujeres como seres naturalmente inferiores y exteriores a toda configuración sociopolítica. Es en este sentido que, reflexionan Estela Serret (2002) y Celia Amorós (1997, 2013), la modernidad se develó como un proyecto incoherente: su intento por avanzar hacia un nuevo orden simbólico terminaba así por fracasar al permitir la filtración del anterior orden mítico en lo que a la explicación naturalista de la desigualdad entre los sexos se refiere: «al excluir a las mujeres de la ciudadanía, los varones introducían por la ventana la misma lógica jerárquica estamental que habían expulsado por la puerta» (Amorós: 2013, p. 149). Es de la necesidad de hacer de la Ilustración una empresa radicalmente congruente con sus bases éticas y políticas que, coligen, aparecieron las vindicaciones de figuras como Olympe de Gouges o Mary Wollstonecraft. Con ellas, el feminismo quedaba inaugurado como «el hijo bastardo de la Ilustración» (Beltrán Pedreira & Maquieira D´Angelo, 2001).

«Curar las luces con más luces» (Serret: 2016, p. 21) aparecería, en virtud de lo anterior, como el único camino deseable para el feminismo. Esto porque, a pesar de las limitaciones del proyecto moderno, sólo él pudo fundamentar la deslegitimación de las desigualdades naturales. Por este motivo, las feministas ilustradas coinciden en que la crítica que el feminismo dirigió desde sus inicios al proyecto moderno no debe ser percibida como su impugnación externa, sino como una exigencia de radicalización en aras de la consecución de su plena coherencia interna (Amorós, 2013). Sin embargo, un interrogante emerge al respecto: ¿es la modernidad, una vez depurada de su componente patriarcal, todo —y sólo— luces? Esta fue la pregunta a la que Enrique Dussel intentó darle respuesta a lo largo de su trayectoria intelectual. Desde el cuestionamiento de la identificación inequívoca entre modernidad e Ilustración, el filósofo de la liberación planteó, por vez primera, la posibilidad de que los principios ilustrados de igualdad, universalidad y libertad representasen, únicamente, la cara visible de una modernidad que devendría, sin embargo, en un fenómeno mucho más complejo.

«El discurso feminista esconde la dimensión colonial de la modernidad»[6]

Una de las grandes obsesiones de Enrique Dussel (1993, 2001, 2008a, 2008b) giró en torno a la problematización del ya muchas veces teorizado fenómeno de la modernidad. Fue así como consiguió develar un conjunto creencias a las que denominó como «los mitos de la modernidad». El primero de ellos, y el más significativo a efectos de este trabajo, consistiría en su misma definición como un fenómeno intraeuropeo cuyo desarrollo habría sido posibilitado por una serie de acontecimientos que en el «viejo continente» tuvieron lugar. La Reforma, la Ilustración o la Revolución Francesa serían tan sólo alguno de ellos. No niega Enrique Dussel (1993, 2001) que todos estos sucesos formen parte de la modernidad; en cambio, añade, no son los únicos. Más bien, la modernidad ilustrada de autoras como Estela Serret o Celia

[6]Titular adaptado del original: «El discurso moderno ilustrado alimenta y le da origen al discurso feminista, pero también ese discurso esconde la dimensión colonial de la modernidad» (Espinosa Miñoso, Gómez Correal, & Ochoa Muñoz: 2014, p. 51)

Amorós constituiría una de las dos caras —en concreto, la cara visible y luminosa—, advierte, de un proyecto mucho más complejo. A ella antecedería, ahora bien, una primera que, de naturaleza oscura e invisible, se erigiría como su condición de posibilidad: la colonización ibérica de Abya Yala.

Únicamente con el capital económico, epistémico y ontológico obtenido de los procesos de colonización (Primera Modernidad) es que la Ilustración, la Reforma Protestante, la Revolución Francesa o la Revolución Industrial, a las que Enrique Dussel (1993, 2008b) caracteriza como eventos propios de una Segunda Modernidad, habrían podido tener lugar. Con este razonamiento, Dussel marcó el tránsito de una comprensión eurocéntrica de la modernidad a un paradigma alternativo capaz de concebirla en su dimensión planetaria. Esta revolución epistemológica, notará le lectore, tiene importantes consecuencias para la (re)configuración del movimiento feminista. En efecto, si aceptamos, con las feministas ilustradas —pero también con Cumes—, que el feminismo es un fenómeno de naturaleza moderna y le concedemos a Dussel, así mismo, que la colonialidad aparece como una cara constitutiva —si bien oculta e invisible— de la modernidad, no podemos sino cuestionarnos: ¿hasta qué punto el lado oscuro de la modernidad se ha podido manifestar en el desarrollo histórico del feminismo?

La respuesta que los feminismos descoloniales han venido articulando al respecto apunta a que el grado de incidencia del patrón de poder colonial en la construcción de los feminismos es mayor de lo que cabría pensar a priori. En última instancia, la aceptación del supuesto de que la colonialidad se erige como la cara B de la modernidad conlleva la asunción de que también aquella se inserta en el núcleo del feminismo, en tanto pensado este como proyecto moderno. No es un secreto, en esta línea, la complicidad de algunas feministas estadounidense con la invasión de Irak y Afganistán bajo la creencia de que la occidentalización de sus habitantes resultaría favorable para el bienestar de sus mujeres (Mendoza, 2014). Se trata tan sólo de uno de los muchos ejemplos en los que se puede observar el fenómeno denominado por Yuderkys Espinosa (2014, 2016) como «racismo de género» y por Chandra Mohanty (2008), por su parte, como «colonialismo discursivo». La denuncia, en ambos casos, es similar, y apunta a la crítica frente a la tendencia del feminismo hegemónico a totalizar el concepto «mujer», a sostener la existencia de una única vía para la emancipación feminista o a invisibilizar otros ejes de opresión como la «raza» o la clase social.

La disyuntiva «construir un feminismo sin modernidad» o «reconstruir el feminismo moderno sin colonialidad» se alza, en consecuencia, ante la lucha feminista. No se trata, verdaderamente, de un dilema menor. Su resolución se aleja, ahora bien, del propósito de esta sección. En ella, pretendía realizar una breve aproximación al debate sobre el vínculo entre modernidad y feminismo para determinar cómo, en última instancia, la totalidad de las teóricas coinciden en problematizar la emancipación feminista a la luz de la modernidad realmente existente, identifíquese esta con la Ilustración o con el complejo colonialidad/modernidad. Ninguna de ellas parece contemplar, sin embargo, la existencia, para la modernidad, de un nivel ontológico diferente al de su proyección histórica. Mi aporte en este trabajo consiste, precisamente, en reivindicar la necesidad de seguir profundizando en la relación entre feminismo y modernidad tomando en consideración, no obstante, una dimensión ontológica de la modernidad rara vez considerada por los estudios de género. Se trata de la denominada por Bolívar Echeverría como «modernidad potencial» o «modernidad esencial», a cuya presentación dedicaré la segunda sección.

BOLÍVAR ECHEVERRÍA. LA MODERNIDAD POTENICAL Y SUS PROMESAS EMANCIPATORIAS

«La modernidad es plural. Existen muchas modernidades y no sólo una»[7]

Los distintos posicionamientos relativos al vínculo entre modernidad y feminismo con anterioridad analizados develan dos de las principales aproximaciones conceptuales a la modernidad. En la primera de ellas, subyacente a las filosofías de Celia Amorós y Estela Serret, modernidad e Ilustración se identifican de manera inequívoca. En cambio, en la segunda, propia de los feminismos descoloniales, la modernidad figura

[7] Original en Echeverría (2011d, p. 253).

como un complejo del que la Ilustración participa, pero no de forma independiente, sino con los procesos de colonización y el consecuente nacimiento del capital como su condición de posibilidad. En donde ambas parecen encontrarse es en la convicción de que «lo que se ve es lo que hay» o de que, en otras palabras, la esencia de la modernidad consiste, según el caso, bien en el proyecto normativo ilustrado, bien en la colonialidad capitalista. Nada de aquello que constituiría su naturaleza ontológica permanecería en una suerte de mundo de las ideas platónico; toda ella se habría venido realizando o, cuanto menos, proyectando, a lo largo de la historia. Una muy distinta aproximación a la modernidad será la de Bolívar Echeverría.

El filósofo ecuatoriano no deja de recordarnos en sus escritos que la modernidad no es ni una ni única, sino múltiple. Diversos también son, por su parte, los sentidos en los que dicha multiplicidad se manifiesta. La modernidad, según Echeverría (2000d, 2009, 2011e, 2011f), puede ser potencial o en esencia, pero también efectiva, esto es, en acto. Modernidad esencial y actual, se advertirá, no resultan necesariamente convergentes. A su vez, la modernidad efectiva puede ser no-capitalista —tal y como representa el proyecto moderno diseñado por les jesuitas—, pero también capitalista (2000b). Esta modernidad capitalista, a pesar de haber imperado históricamente, tampoco resulta, a ojos de Echeverría (2000a), inequívoca. Nada más lejos de la realidad, en función de su etapa histórica, es posible diferenciar entre una modernidad mediterránea, una modernidad nórdica, una modernidad occidental y una modernidad centroeuropea. Por último, también distintas modernidades capitalistas pueden ser enumeradas (2011d) de tomar en consideración, ya no su periodo temporal, sino la variedad de estrategias por medio de las cuales poblaciones de todo el mundo habrían incorporado el proyecto moderno capitalista a su modo de reproducción social natural. Se trata de la modernidad realista, la modernidad barroca, la modernidad romántica y la modernidad clásica.

De las anteriores clasificaciones de la modernidad múltiple, una en específico resulta significativa para el desarrollo de mi argumento: la relativa a la distinción entre modernidad potencial y modernidad efectiva —también conocida como «realmente existente». En efecto, para Echeverría (2000d), todo lo habido en la realidad humana se desarrolla en dos niveles: un nivel posible y un nivel actual. Este es, también, el caso de la modernidad, la cual aparece potencialmente como una «forma ideal de totalización de la vida humana» (p. 143). El conjunto de intentos concretos de materialización de dicho proyecto civilizatorio constituye el nivel actual de la modernidad, esto es, la modernidad realmente existente. De entre estas tentativas, concluye Echeverría (2011b, 2011f), es la modernidad capitalista la que se habría impuesto sobre las demás, monopolizando su nivel efectivo. No obstante, lejos de lo que cabría esperar, dicha modernidad capitalista resultaría incapaz de conducir a la modernidad potencial hacia su plena realización, suponiendo ello la apertura de una importante brecha entre ambas.

La anterior distinción deviene, como adelantaba, en especialmente importante para el propósito de este artículo. Esto porque es sobre la modernidad actual y, en específico, sobre la modernidad capitalista que la hegemoniza —insértese, a mayores: ilustrada, o colonialista— que el debate sobre el vínculo entre modernidad y feminismo ha puesto su énfasis. Ello, en un intento por dirimir cómo aquella puede, debe o no debe condicionar el desarrollo de este último. Por el contrario, en raras ocasiones se reflexiona sobre el modo en que la aceptación de una modernidad esencial trascendente a la modernidad realmente existente supone la asunción de un proyecto civilizatorio aún por realizar desde el que, quizás, nuevas rutas para la lucha feminista puedan ser trazadas. Tampoco, cabe precisar, Bolívar Echeverría lo hace. Sin embargo, su planteamiento permite comprender en qué consistiría esa tendencia civilizatoria que, habiendo sido disuelta por su puesta en acto a través de la modernidad actual —ilustrada, colonialista, capitalista— podría fungir como el caldo de cultivo adecuado, argumentaré al final de este artículo, para la emancipación feminista frente al sistema sexo-género patriarcal.

«La modernidad es en lo más profundo una promesa de abundancia y de emancipación»[8]

Comprender la modernidad en lo que de esencial hay en su proyecto civilizatorio implica, a fortiori, dar cuenta del orden social que con anterioridad a ella existía. Esto porque, de acuerdo con Echeverría (2011e), aquello que caracteriza a la modernidad es la radicalidad de su ruptura frente al orden tradicional. A su vez, la aproximación a cualquier lógica civilizatoria, sea esta la moderna o la tradicional, añade, debe hacerse desde la puesta en el centro de su modo de reproducción social natural. En otras palabras: para el filósofo ecuatoriano (1995, 2011c), son las formas concretas en las que una sociedad produce y consume los insumos necesarios para su subsistencia las que van a determinar cómo es que aquella se articula en la esfera política y cultural. No resulta sorprendente, por ende, que su explicación del orden tradicional se construya en torno a la situación de escasez material en la que el ser humano se encontraba hasta bien entrado el siglo X. De igual manera, es en la revolución de los medios de producción que en este contexto tiene lugar que Echeverría encontrará la condición de posibilidad del nacimiento de la modernidad como un nuevo proyecto civilizatorio.

La historia de la humanidad es, a juicio de Bolívar Echeverría (2018), la historia de la escasez. Dicha afirmación se sostiene en el hecho de que, en ausencia de los medios tecnológicos adecuados, el ser humano se encuentra en una situación de impotencia para obtener los recursos presentes en la naturaleza, aun pudiendo ser estos abundantes. Este era el escenario habitual para la humanidad, esgrime Echeverría (2009, 2011f), hasta el acontecimiento de la revolución neotécnica. En consecuencia, el régimen civilizatorio tradicional se habría construido con base en, (i), la relación hostil con una naturaleza que negaba a la civilización los bienes materiales para su reproducción; (ii), la coerción hacia el otro y la (auto)represión del «sí mismo» y, (iii), la defensa a ultranza de las tres identidades arcaicas. Estas son, a saber, las articuladas en torno al cultivo de maíz, del trigo y del arroz. En una coyuntura marcada por la incertidumbre, la producción de estos tres granos permitía atenuar, si bien no eliminar, la amenaza de la ausencia total de previsiones. Los requerimientos, distintos para cada uno de estos cultivos, determinaron las diferencias entre las tres identidades civilizatorias originarias (Echeverría, 2011b, 2011c).

La necesidad de defender a ultranza las denominadas como «identidades elementales productivistas» se disipa en el momento en que la escasez desaparece y, con ella, el monopolio exclusivo de los tres granos como garantía única de la reproducción social. Este es un fenómeno que empieza a ser observado, explica Echeverría (2009), a partir de los siglos X y XI, contexto en el que se produce la conocida como «revolución neotécnica». Esta inauguró, por vez primera, la promesa de la abundancia y, con ella, la posibilidad de sustitución del proyecto civilizatorio vigente por otro alternativo: la modernidad. En una primera definición de la modernidad, el filósofo ecuatoriano no duda en afirmar que la modernidad es, de facto, «la respuesta o re-acción aquiescente y constructiva al desafío que aparece en la historia de las fuerzas productivas con la revolución neotécnica forjada en los tiempos medievales» (p. 19). Llegades hasta este punto, es posible que le lectore se pregunte en qué consiste la nombrada revolución neotécnica y de qué manera esta se posibilitó el diseño de una nueva lógica estructuradora de la vida humana. Espero que el siguiente párrafo sirva de aclaración al respecto.

Durante buena parte de la existencia humana, los procesos transformativos de la materia se realizaron a través de medios tecnológicos que, aun siendo diversos, se caracterizaban por, (i), ser heredados de antepasados; (ii), ser creados a imagen y semejanza de la naturaleza o, en último término, (iii), ser descubiertos de manera fortuita. Esto suponía que la humanidad quedaba supeditada a los designios del entorno natural. No obstante, apunta Bolívar Echeverría (2009), hacia los siglos X y XI empieza a emerger una conciencia civilizatoria, nunca antes existente, en torno a la necesidad de procurar la invención e incorporación «voluntaria y premeditada» (p. 19) de nuevos instrumentos tecnológicos. Esta desencadenó en una revolución productiva que posibilitó la independencia del trabajo humano frente a la «tiranía» de la naturaleza y la superación, por ende, del permanente estado de escasez en el que la humanidad se encontraba. Un nuevo proyecto civilizatorio fue requerido en consecuencia. Esto, en la medida en que la

[8] Original en Echeverría (2011b, p. 168).

hostilidad frente a la naturaleza, la imposición de regímenes coercitivos o la petrificación cultural dejaron de ser necesarios y/o adecuados en un nuevo escenario cuyo horizonte no era ya el de la escasez, sino el de la abundancia.

La modernidad fue la tendencia civilizatoria que emergió como respuesta a los nuevos requerimientos que por la revolución neotécnica fueron suscitados. Distintos componentes de su lógica la diferenciaban de aquellos otros constituyentes del orden tradicional. El primero de ellos, el relativo al vínculo entre humanidad y naturaleza: si el régimen tradicional había situado al ser humano en una relación hostil con su entorno, la modernidad impulsaba, de forma contraria, el establecimiento de un vínculo de carácter colaborativo y cooperativo. Esta nueva percepción del medio natural no habría resultado posible, cabe destacar, sin la recién adquirida facilidad para la obtención de los bienes materiales con que la revolución neotécnica dotó a la humanidad. De manera análoga, la (auto)represión social, elemento irrenunciable para el orden tradicional, era abandonado por la modernidad en su apuesta por la emancipación frente a todo sistema coercitivo, incluidas las tres identidades culturales elementales. Echeverría (2011b) no duda en afirmar, en consecuencia, que «la modernidad es en lo más profundo, en lo más originario de su planteamiento, una promesa de abundancia y de emancipación (…) un fenómeno absolutamente positivo» (p. 168).

¿Es la modernidad, en su nivel potencial, también una promesa de emancipación y un «fenómeno absolutamente positivo» para la lucha feminista frente al sistema sexo-género patriarcal? Este es un interrogante que el filósofo ecuatoriano deja sin resolver en sus especulaciones, teorizadas de un modo más bien abstracto, acerca de las promesas de la modernidad. A él es que pretendo darle respuesta en este artículo. Para ello, pondré en diálogo la noción de «modernidad esencial», en esta sección estudiada, con el diagnóstico de Peggy Reeves Sanday acerca de los orígenes de la desigualdad sexual. En efecto, si acordamos percibir la abundancia como esencia de la modernidad y aceptamos, con Sanday, que la escasez se instituye como la causa primera del dominio masculino, quizás la reivindicación echeverriana de una modernidad alternativa congruente con sus potencialidades pueda aparecer, más que como una promesa abstracta de emancipación, como un horizonte concreto de superación del sistema sexo-género patriarcal. Con todo, con el propósito de evitar conclusiones precipitadas, creo importante llevar a cabo una breve revisión del desarrollo argumentativo de la antropóloga estadounidense. A él dedico el siguiente epígrafe.

PEGGY REEVES SANDAY Y LA SELECCIÓN CULTURAL DE LA PLANIFICACIÓN SEXUAL

La consideración de la desigualdad sexual como un fenómeno universal, existente en todas las culturas y temporalidades, fue un lugar común en el seno de la antropología y otras ciencias sociales a lo largo del siglo XX. En este sentido, la publicación de Poder femenino y dominio masculino en los años ochenta supuso una ruptura con la tendencia paradigmática vigente. En aquella obra, Peggy Reeves Sanday (1986) negaba la universalidad de la segregación de los sexos y de la dominación masculina y se embarcaba en el análisis de más de ciento cincuenta sociedades con el objetivo de dirimir las causas de la desigualdad sexual. Ello, desde el supuesto de que las planificaciones sexuales no son azarosas, sino que se insertan en el conjunto más amplio de decisiones culturales tomadas por una sociedad. Estas tendrían como objetivo, advierte Sanday, garantizar su adaptación al entorno y asegurar, con ella, su supervivencia. Con este razonamiento, la autora se inscribe en la perspectiva benedictiana de la «selección cultural», empleada, ahora, en aras de explicar el proceso por el que una sociedad decide articularse conforme a una determinada planificación sexual y no a otra.

Las distintas planificaciones sexuales, señala la antropóloga, pueden ser clasificadas atendiendo a dos parámetros: (i), la tendencia a la integración o segregación de los sexos y, (ii), la distribución del poder entre ambos, pudiendo ser esta igualitaria o desigual. Con el propósito de demostrar el modo en que la adopción de diferentes planes sexuales responde a condiciones igualmente distintas del entorno, Sanday (1986) explora en su novedoso estudio la incidencia de diversas variables ambientales en la articulación de las relaciones entre los sexos. Entre ellas, destacan: la percepción de la naturaleza, favorable o desfavorable en virtud de la escasez o la abundancia de recursos disponibles; el modo de obtención de las previsiones sea

que se centre en la caza o en la agricultura; el grado de garantía de dichas previsiones; la incidencia de conflictos bélicos u otros fenómenos como migraciones o invasiones coloniales y, por último, los tabúes sexuales y la simbología masculina o femenina de los mitos de origen.

A través del análisis de una muestra transcultural estándar que abarcó a más de un centenar de sociedades, Poder femenino y dominio masculino ratifica la hipótesis de la autora al corroborar la existencia de una correlación entre las variables ambientales estudiadas y el tipo de planificación sexual por una sociedad adoptado. Entre las conexiones identificadas, la más significativa a efectos de este trabajo es aquella que remite al vínculo existente entre un escenario de escasez material, por un lado, y una mayor segregación y desigualdad sexual, por el otro. «En entornos favorables florece la igualdad sexual; en entornos desfavorables, prevalece la desigualdad sexual» (p. 203) o «sólo un 7% de las sociedades igualitarias se enfrentan a la escasez; en el caso de las sociedades desiguales, solo el 14% tiene la provisión de alimentos constante» (p. 201) son algunas de las conclusiones esgrimidas por la antropóloga (1986).

Percepción del entorno y orientación del poder

El énfasis que aquí hago en las condiciones de abundancia y/o escasez para comprender la planificación sexual de una sociedad no responde a su importancia, o no sólo, para el argumento que en este texto pretendo desarrollar. Antes bien, el mismo hincapié es realizado por la antropóloga en su obra. Esto, en tanto las demás variables ambientales (a saber: la guerra, las migraciones, el modo de subsistencia, la garantía de las previsiones) pueden ser explicadas, en último término, desde la prevalencia de la abundancia o de la escasez natural. Por ejemplo, la elección de la caza y la pesca como fuentes principales de obtención de alimento está directamente relacionada con una baja disponibilidad de previsiones y ambas, a su vez, con la escasez material del entorno. En este sentido, considero que la mejor manera de aproximarnos al modo en que la abundancia y/o escasez se vinculan con los planes sexuales de una comunidad es observar, primero, cómo aquellas influyen en las demás variables por Sanday problematizadas.

Ahí donde la abundancia está presente y las condiciones del entorno resultan favorables, reflexiona la autora (1986), es más probable que sus habitantes procuren el alimento por medio de la recolección, la manipulación de vegetales y, en general, la agricultura. Contrariamente, aquellas sociedades que se desarrollan en un ambiente poco adecuado para su reproducción social se ven obligadas a desplazarse para cazar o pescar, haciendo de los animales no humanos su principal fuente de sustento. Así mismo, las migraciones y los conflictos, tanto internos como externos, son más comunes en estas comunidades amenazadas por la escasez que en aquellas otras donde la seguridad de recursos permite la promoción de relaciones cooperativas con les otres y, también, con la naturaleza.

Una percepción desfavorable de la naturaleza es inherente a aquellas comunidades que no pueden ser previstas por su entorno de los medios necesarios para la subsistencia. Hasta aquí, se puede decir que hay poco de novedoso en el argumento de la antropóloga. Sin embargo, ella sostiene que, a mayores, esta apreciación de la naturaleza como una amenaza y un peligroso enemigo a combatir implica una orientación del poder particular, a la que denomina como «externa». Dicho de una manera más sencilla: mientras en aquellos pueblos en los que abundan los recursos naturales la fuente de poder humana es situada en la naturaleza, la tierra, los cuerpos o el agua, los cuales son considerados potenciales aliados para la civilización, en aquellos otros en los que prevalece la escasez material y se impone la necesidad de la caza y la guerra, el origen del poder es situado en los animales, los seres trascendentes o los actos mágicos. En los primeros, concluye Sanday (1986), el poder se orienta de forma interna; en los últimos, de manera externa. Son los mitos de origen los que, a ojos de la pensadora, ofrecen un testimonio más fidedigno de la conexión entre las condiciones del entorno y la orientación del poder en una sociedad. En ellos se puede observar, además, cómo dicha orientación del poder se vincula, de manera estrecha, con la articulación de las relaciones entre los sexos y la distribución de poder entre ambos.

La simbología de género en los mitos de origen y la desigualdad sexual

Por «mito de origen» se entiende aquella narración a través de la cual una sociedad explica el surgimiento de la civilización y, en algunos casos, del orden social existente. A través de los mitos de origen, muchas comunidades legitiman su imaginario ético y político. Por este motivo, estos relatos simbólicos devienen en testimonios de valor incalculable sobre los modos de articulación social adoptados por las diferentes culturas. De acuerdo con Peggy R. Sanday (1986), tres componentes elementales pueden ser identificados en un mito de origen: (i), la descripción del agente creador de la humanidad; (ii), la referencia al lugar originario del agente creador y, (iii), la explicación del método empleado para la creación. En concreto, estos dos últimos figuran como indicadores de la orientación externa o interna del poder prevaleciente en una comunidad.

Son múltiples los lugares de los que puede provenir el agente o los agentes creadores. Ahora bien, estos pueden ser clasificados en virtud de si el espacio de procedencia es interior (el agua, la tierra) o exterior (el cielo, «el arriba», «la nada»). Por su parte, al respecto del método empleado, la creación puede realizarse desde la manipulación del propio cuerpo o, contrariamente, al margen de él. De acuerdo con Sanday, en aquellas sociedades con una orientación exterior del poder, la tendencia será la de que su mito de origen sitúe el lugar de procedencia del creador en el exterior y aluda, así mismo, a un proceso de creación realizado al margen de la propia corporalidad. Caso contrario, si la orientación del poder es interna: el creador provendrá del interior y dará origen a la humanidad, de igual manera, desde la interioridad de su corporalidad. Una última conexión debe ser señalada, además, al respecto de la descripción del agente creador, la cual aparece expresada, con frecuencia, en término sexuales. Y es que se da el caso, concluye Sanday (1986), de que aquellas sociedades con una orientación del poder interna comprenden a su instancia creadora en términos femeninos, mientras que aquellas con una orientación externa hacen lo propio al pensar a su creador en términos masculinos.

La simbología de género que en los distintos mitos de origen puede ser observada deviene en un elemento irrenunciable para comprender los planes sexuales que articulan las distintas sociedades. Así lo considera Sanday, aunque no es la única. De hecho, en el Segundo Sexo de Simone de Beauvoir (2017), las referencias al mito bíblico de Adán y Eva resultan frecuentes en el intento por situar los orígenes causales de la dominación de género. De igual modo, en tiempos recientes, pensadoras como Aura Cumes (2019, 2021) o Rita Segato (2003, 2016) han vuelto a poner las narraciones de origen en el punto de mira en aras de resolver el debate acerca de la presencia de la dominación masculina en la Abya Yala preintrusión colonial. Al igual que ellas, también Sanday (1986) entiende que "el hecho de que el creador sea concebido en términos masculinos o femeninos" aparece como fiel evidencia de "la relación de autoridad entre los sexos" (p. 30). A esta conclusión habría llegado después de que su estudio transcultural arrojase los siguientes resultados porcentuales: del total de treinta y cuatro sociedades identificadas con una organización igualitaria, el 32% presentaría un simbolismo de origen femenino y el 35%, mixto. Entre las veinticinco comunidades en las que imperaría, por el contrario, el dominio masculino, el simbolismo de origen femenino sólo estaría presente en un 12% de los casos y el mixto, por su parte, en un 24%.

Dos sociedades paradigmáticas en la ejemplificación de las cadenas correlacionales mencionadas son las conformadas por les semang y les azande (Sanday, 1986). Les primeres, con una orientación del poder interna y una alta estimación de la naturaleza, consideran a Manoij, divinidad femenina, como la instancia creadora de todo lo existente. Su planificación sexual se caracteriza, en consonancia, por la ausencia de una segregación acentuada de los sexos y una distribución de poder igualitaria: hombres y mujeres son representades en los ritos ceremoniales y participan, de manera conjunta, del derecho a la propiedad y de la toma de decisiones políticas. Caso contrario es el de les azande, pueblo de la África central que, en sus orígenes, carecía de agricultura a causa de las hostilidades de su entorno, motivo por el que se vio obligado a garantizar su reproducción social por medio de la caza, la migración y la conquista de otras comunidades. La orientación exterior del poder se hace presente, así mismo, en su mito de origen, donde se atribuye la creación a un varón llamado Bepaizegino y a su hijo el Sol. La escasez, la orientación del poder exterior y la simbología de origen masculina desemboca así, para les azande, en una planificación sexual caracterizada por la fuerte segregación entre los sexos y la subordinación de les sujetes feminizades.

El imperio del dominio masculino entre les azande, concluye la antropóloga, no debe sorprender a le lectore. Esto porque, si algún supuesto universal es por ella aceptado, es aquel que apunta a la existencia, en todas las sociedades, de una proyección vincular de las mujeres con la capacidad de «dar la vida» y de los hombres, por su parte, con el poder de quitarla. Ahí donde la escasez material se hace notoria, reflexiona, la muerte aparece, en forma de caza, pesca o guerra, como condición de posibilidad para la reproducción de la vida. Los animales y las instancias superiores pasan a ser considerados la fuente de poder (orientación externa) y los varones, a su vez, como los intermediarios entre ella y la civilización. Al revés, la naturaleza y las mujeres, cuya permeabilidad categorial es aceptada por Sanday, son percibidas como una peligrosa amenaza que debe ser combatida. Nada más lejos de la realidad, en aquellas sociedades donde la naturaleza provee a la humanidad de abundancia y la muerte no es requerida, en consecuencia, como seguro de supervivencia, el poder de «otorgar la vida» es considerado suficiente per se para la reproducción social y es puesto en alta estima. En estas comunidades, no sólo la segregación entre los sexos resulta menor, sino que también la distribución del poder adquiere un carácter más igualitario.

CONCLUSIONES

La argumentación de Sanday habilita una aproximación en clave de género a la modernidad reivindicada por Bolívar Echeverría. Desde ella, el tránsito de la escasez a la abundancia civilizatoria que por la modernidad es encarnado puede ser pensado, también, como la substitución generalizada de una orientación exterior del poder por una orientación interna del mismo. Este cambio representaría la semilla necesaria para una revolución en lo que a la relación con la naturaleza refiere, pero, también, en lo concerniente a la planificación sexual. Finalmente, de acuerdo con el planteamiento de Sanday (1986), la abundancia civilizatoria se alzaría como la condición necesaria para que, en su adaptación al entorno, las distintas sociedades no requiriesen de la puesta en valor del «poder de quitar la vida» para garantizar su reproducción social ni de la adopción, por ende, de planes sexuales basados en el dominio masculino. La modernidad, en lo que en ella hay de esencial, se presentaría en consecuencia como un proyecto de totalización de la vida humana que implicaría, también, la integración e igualdad entre los sexos.

Podrá pensar le lectore que, si así fuese, el horizonte de la emancipación frente al sistema sexo-género patriarcal ya debería haber sido alcanzado. Finalmente, hace más de cinco siglos que la humanidad empezó a transitar por la conocida como «época moderna». Sin embargo, replicaría Echeverría (2011b), lo cierto es que la civilización viene habitando, desde entonces, un proyecto concreto de realización de la modernidad potencial condenado al fracaso. La modernidad capitalista resulta, verdaderamente, incapaz de cumplir la promesa civilizatoria de la modernidad. Esto, en la medida en que aquello que de capitalista hay en ella traiciona lo que de moderno brota en su seno: la ley de valor que subyace a toda dinámica capitalista necesita, en última instancia, de la escasez para su reproducción, imposibilitando, con ello, la plena instauración de la abundancia. Sólo la construcción de una modernidad alternativa y no capitalista podría posibilitar la plena realización de la esencia de la modernidad.

La pregunta acerca de la posibilidad de que una modernidad alternativa en congruencia con sus potencialidades apareciese también como la tabla de salvación para la lucha feminista fue abordada en este trabajo. Esto, desde el intercambio ficcionado entre Peggy Reeves Sanday y Bolívar Echeverría. Con esta puesta en diálogo, mi propósito no era otro sino el de atenuar la carencia de una perspectiva de género en la filosofía echeverriana y contribuir, desde su noción de «modernidad esencial», al desarrollo del debate acerca del vínculo entre modernidad y feminismo. Con la mirada puesta en este horizonte, inicié este texto con una recopilación de las diferentes posturas existentes acerca de la relación entre el proyecto moderno y la emancipación feminista. Posteriormente, asenté las bases de consistencia de la «modernidad potencial» como aquel nivel ontológico de la modernidad desde el cual, alegué, es posible explorar nuevas conexiones entre la lucha ante el sistema sexo-género patriarcal y el fenómeno moderno. Esta fue, precisamente, la empresa que emprendí al final del artículo. En él, analicé, desde la obra de Peggy R. Sanday, las

potencialidades que la modernidad esencial presentaría para la emancipación humana, también, en lo que a la liberación ante la opresión binaria y patriarcal de género concierne.

Del diálogo entre ambos planteamientos se concluye que la construcción de una modernidad alternativa en congruencia con su esencia puede fungir como el caldo de cultivo para la superación del sistema sexo-género patriarcal. Ahora bien, ello supone aceptar un conjunto de premisas que por les autores son esgrimidas. Es a le lectore que le corresponde decidir sobre la suscripción de los supuestos que subyacen a sus planteamientos. En cualquier caso, antes de concluir este texto, quisiera señalar algunos ejes detonadores de reflexión. El primero de ellos refiere a la posibilidad de concebir una modernidad cuya esencia resida en una dimensión alternativa a la de su concreción histórica. ¿Acaso no podría suponer esta hipótesis un retorno a la concepción habermasiana de una «modernidad inacabada» que imposibilitaría el avance hacia un nuevo proyecto civilizatorio? Esta no es, sin embargo, la única crítica que a la filosofía echeverriana puede ser formulada. De hecho, algunos de sus principales detractores (Echeverría, 2009) no dudaron en señalar el reduccionismo económico que subyace a su noción de «modernidad potencial», explicada unilateralmente desde la revolución productiva desencadenada con motivo del nacimiento de la neotécnica.

Una cierta tendencia al economicismo es compartida, de hecho, tanto por Bolívar Echeverría como por Peggy R. Sanday: el primero, al sostener la posibilidad de que la superación de la escasez posibilitada por la neotécnica conduzca a una emancipación civilizatoria; la segunda, al mostrar su convicción de que la consecución de la abundancia material es garantía de la adopción de planificaciones sexuales igualitarias. Un último elemento aporético puede ser identificado en el desarrollo argumentativo de la antropóloga. Y es que, si bien Sanday muestra su reticencia a aceptar la universalidad de la dominación masculina, incurre en un riesgo similar al afirmar que en la práctica totalidad de las sociedades conocidas las mujeres son asociadas con la capacidad de «dar la vida» y los varones, a su vez, con el poder de quitarla. En cualquier caso, como adelantaba, mi tarea se limitó a analizar qué horizontes de posibilidad se inauguran ante el feminismo desde la consideración de un nivel alternativo de la modernidad y qué nuevas posibilidades se abren, de igual manera, para la filosofía echeverriana, de tomar en consideración la perspectiva feminista. Es ahora le lectore quien debe valorar la respuesta a la misma pregunta que articuló este artículo: ¿es la construcción de una modernidad alternativa conforme a su esencia el camino más adecuado a seguir para la emancipación civilizatoria, también, frente al sistema sexo-género patriarcal?

BIBLIOGRAFÍA

AMORÓS, C. (1997). *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmoderrnidad.* Cátedra.

AMORÓS, C. (2013). Vetas de ilustración: reflexiones sobre feminismo e islam. Cátedra.

BELTRÁN PEDREIRA, E., & MAQUIEIRA D´ANGELO, V. (2001). *Feminismos: debates teóricos contemporáneos*. Alianza Editorial.

CALVO RIVERA, É. (2024). *Bajo la mirada de Abya Yala : de vuelta sobre los orígenes del sistema sexo-género patriarcal : una revisión teórica de los posicionamientos de los feminismos descoloniales, comunitarios y quehaceres de mujeres indígenas en torno a la colonialidad de género*. (Tesis de Maestría en Estudios de Género), Universidad Nacional Autónoma de México, https://ru.dgb.unam.mx/handle/20.500.14330/TES01000853141

CUMES, A. E. (2012). "Mujeres indígenas patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio". *Anuario de Hojas de WARM, I*(17), pp. 1-16. https://revistas.um.es/hojasdewarmi/article/view/180291

CUMES, A. E. (2019). “Patriarcado, dominación colonial y epistemologías mayas” https://img.macba.cat/public/uploads/20190611/Patriarcado_dominacinin_colonial_y_epistemologn_as_mayas.4.pdf

CUMES, A. E. (2021.) “La dualidad complementaria y el Popol vuj: Patriarcado, capitalismo y despojo/Interviewer: Y. Gil. (Vol 3), *Revista de la Universidad de México*. https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/8c6a441d-7b8a-4db5-a62f-98c71d32ae92/entrevista-con-aura-cumes-la-dualidad-complementaria-y-el-popol-vuj.

CURIEL PICHARDO, O. (2009). *Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y El Caribe. Conferencia presentada en el Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista*, Buenos Aires.

DE BEAUVOIR, S. (2017*). El Segundo Sexo.* Cátedra

DUSSEL, E. (1993). “Europa, modernidad y eurocentrismo”. *Revista de Cultura Teológica,* (4), 69-81.https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur sur/20100708040738/4_dussel.pdf.

DUSSEL, E. (2001). “Eurocentrismo y modernidad” en: W. Mignolo (Ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 57-71). Signo.

DUSSEL, E. (2008a). *1492. El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del "Mito de la Modernidad".* Biblioteca Indígena.

DUSSEL, E. (2008b). “Meditaciones anticartesianas: sobre el origen del antidiscurso de la Modernidad”. *Tabula rasa*, pp. 156-197. http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a10.pdf.

ECHEVERRÍA, B. (2000a). “El ethos barroco”, en: B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco* (pp. 32-57): Ediciones Era.

ECHEVERRÍA, B. (2000b). “La Compañía de Jesús y la primera modernidad de América Latina”, en: B. Echeverría (Ed.), La modernidad de lo barroco (pp. 57-83): Ediciones Era.

ECHEVERRÍA, B. (2000c). *La modernidad de lo barroco.* Ediciones Era.

ECHEVERRÍA, B. (2000d). “Modernidad y cultura”. En B. Echeverría (Ed.), *La modernidad de lo barroco* (pp. 140-156). Ediciones Era.

ECHEVERRÍA, B. (2009). *¿Qué es la modernidad? Cuadernos del Seminario. Modernidad: visiones y dimensiones:* Universidad Nacional Autónoma de México.

ECHEVERRÍA, B. (2011a). *Antología. Crítica de la modernidad capitalista.* Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

ECHEVERRÍA, B. (2011b). “Crisis de la modernidad”. En B. Echeverría (Ed.), *Antología. Crítica de la modernidad capitalis*ta (pp. 165-177). Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

ECHEVERRÍA, B. (2011c). “La Modernidad múltiple”. En B. Echeverría (Ed.), *Antología. Crítica de la modernidad capitalista* (pp. 177-189). Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

ECHEVERRÍA, B. (2011d). “La múltiple modernidad de América Latina”, en: B. Echeverría (Ed.), *Antología. Crítica de la modernidad capitalista* (pp. 241-259). Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

ECHEVERRÍA, B. (2011e). “Modernidad y capitalismo: 15 tesis sobre la modernidad”, en: B. Echeverría (Ed.), *Antología. Crítica de la modernidad capitalista* (pp. 67-117). Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

ECHEVERRÍA, B. (2011f). “Un concepto de modernidad”, en: B. Echeverría (Ed.), *Antología. Crítica de la modernidad capitalista* (pp. 117-133). Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

ECHEVERRÍA, B. (2018). "'Blanquitud'". Consideraciones sobre el racismo como un fenómeno específicamente moderno", en: B. Echeverría (Ed.), *Racismo y blanquitud* (pp. 5-18): Zineditorial

ESPINOSA MIÑOSO, Y. (2014). "Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica". *El Cotidian*o, (184), pp. 7-12. https://www.redalyc.org/pdf/325/32530724004.pdf.

ESPINOSA MIÑOSO, Y. (2016). "De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad". *Solar: revista de filosofía iberoamericana*, 12(1), pp. 141 171.https://om.juscatamarca.gob.ar/articulos/De_por_que_es_necesario_un_feminismo_des.pdf.

ESPINOSA MIÑOSO, Y., Gómez Correal, D., & Ochoa Muñoz, K. (2014). *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales desde Abya Yala.* Editorial Universidad del Cauca.

FEDERICI, S. (2019). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria.* Traficantes de Sueños.

GARGALLO CELENTANI, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Corte y Confección.

MENDOZA, B. (2014). "La epistemología del sur, la colonialidad de género y el feminismo latinoamericano", en: Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal, & K. Ochoa Muñoz (Eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas decoloniales desde Abya Yala* (pp. 99-105). Editorial Universidad del Cauca.

PAREDES CARVAJAL, J. (2010*). Hilando fino desde el feminismo comunitario*. El rebozo.

PAREDES CARVAJAL, J. (2018). "Descolonizar las luchas: la propuesta del feminismocomunitario". *Mandrágora*, 24(2), pp. 145-160.

PAREDES CARVAJAL, J., & Guzmán Arroyo, A. (2014). *El tejido de la rebeldia ¿Que es el feminismo comunitario?* Moreno Artes Gráficas.

RIVERA CUSICANQUI, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta limón.

SANDAY, P. R. (1986). *Poder femenino y dominio masculino. Sobre los orígenes de la desigualdad sexual*. Editorial mitre.

SCHOLZ, R. (2013). "El patriarcado productor de mercancías: tesis sobre capitalismo y relaciones de género". *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica,* (5), pp. 44-60.

SEGATO, R. L. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Universidad Nacional de Quilmes.

SEGATO, R. L. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de sueños.

SERRET, E. (2002). *Identidad femenina y proyecto ético*. Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género.

SERRET, E. (2016). "Igualdad y diferencia: la falsa dicotomía de la teoría y política feministas". *Debate feminista*, 52, pp. 18-33. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6047764&orden=0&info=link.

SILVERBLATT, I. (1990). *Luna, sol y brujas: géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Centro de estudios regionales andinos Bartolomé de las Casas.

TALPADE MOHANTY, C. (2008). Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial, en: L. Suárez Navaz & R. A. Hernández Castillo (Eds.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (pp. 112-161). Cátedra.

YOUNG, I. (1992). “Marxismo y feminismo. Más allá del ‘matrimonio infeliz’ (una crítica al sistema dual). *El cielo por asalto*, 2(4), pp. 43-69. https://www.studocu.com/es-ar/document/universidad-de-buenos-aires/sociologia-del-trabajo/young-marxismo-y-feminismo/65382646.

BIODATA

Érika CALVO RIVERA. Maestra en Estudios de Género por la Universidad Nacional Autónoma de México. Maestra en Filosofía para los Retos Contemporáneos por la Universitat Oberta de Catalunya. Sus temas de interés versan sobre los feminismos -con énfasis en los feminismos descoloniales, marxistas y comunitarios, la teoría *queer*, el marxismo crítico latinoamericano y el giro decolonial. Sus últimas publicaciones son: “En torno a lo poscolonial y lo decolonial en los feminismos del Sur Global” (*Azur. Revista Centroamericana de Filosofía*, 2023), “Fenomenología para la subversión de la razón moderna patriarcal, colonial y antropocéntrica” (*Debate Feminista*, 2023) y “La justicia social se adentra en la cocina. Controversias acerca del salario para el trabajo de cuidados” (*Eikasia. Revista de Filosofía*, 2022). Actualmente está cursando el doctorado en Filosofía por la Universidade de Santiago de Compostela.

.



Código: ut30pr1092025





ARTÍCULOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 30, n.º 109, 2025, e15098798
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555
Para citar utilice este ARK: https://n2t.net/ark:/31467/utopraxis/15098798
Depositado en Zenodo: https://doi.org/10.5281/zenodo.15098798



¿El fin de la educación popular? Perspectivas y posibilidades desde el acompañamiento comunitario

The End of Popular Education? Perspectives and Possibilities from Community Accompaniment

João Gabriel ALMEIDA
https://www.orcid.org/0000-0002-5176-2289
joao.rodrigues@guest.ecosur.mx
Colegio de la Frontera Sur, México

RESUMEN

Este estudio analiza la crisis de la Educación Popular y el rol de los trabajadores de la cultura en el contexto de la modernidad capitalista y la creciente precarización laboral, particularmente dentro de la universidad. Utilizando una metodología basada en revisión teórica y estudios de caso en comunidades rurales de América Latina (2020-2023), se exploran las tensiones entre el proselitismo político y la función educativa comunitaria. Los resultados indican que la universidad ha perdido su legitimidad como espacio de construcción cultural, mientras que los trabajadores de la cultura enfrentan una desvalorización de su papel. En respuesta, se propone el "acompañamiento comunitario" como una alternativa que permite revitalizar los lazos comunitarios, fortaleciendo la autonomía y contribuyendo al Buen Vivir, frente a las dinámicas neoliberales que erosionan las bases de la educación popular y los vínculos comunitarios.

Palabras clave: educación; universidad; cultura; neoliberalismo; autonomía.

ABSTRACT

The role of cultural workers in the context of capitalist modernity and increasing job precariousness, particularly within universities. Using a methodology based on theoretical review and case studies in rural communities of Latin America (2020-2023), the study explores the tensions between political proselytism and community-based educational functions. The results indicate that universities have lost their legitimacy as spaces for cultural construction, while cultural workers face a devaluation of their role. In response, "community accompaniment" is proposed as an alternative to revitalize community ties, strengthen autonomy, and contribute to Buen Vivir, in contrast to the neoliberal dynamics that erode the foundations of popular education and community bonds.

Keywords: education; university; culture; neoliberalism; autonomy.

Recibido: 01-10-2024 ● Aceptado: 20-01-2025

1. INTRODUCCIÓN

¿Quiénes estudiamos una carrera universitaria y nos volvimos trabajadores de la cultura seguimos siendo pertinentes en el Presente? Acá llamamos las y los trabajadores de la cultura el sector de la clase implicado en la transformación, preservación o conservación de prácticas, relaciones y significaciones de un grupo social, en los cuales están tradicionalmente la capa dicha "intelectual", y que generalmente ha pasado por algún nivel de formación escolarizada y/o acceso a un Capital Cultural que le ha permitido estar en esa posición. Tienen como punto de diferenciación de su trabajo la cantidad de tiempo dedicado a la escucha, vivencia y lectura de otros/as trabajadores/as. Ahora, el porqué de esa acción y tiempo dedicado a la cultura pueden ser distintos. Su funcionalidad dentro del sistema capitalista es de aquellos/as que construyen cultura porque dominan los códigos simbólicos de la misma y son las y los autorizados a rediseñarla. O sea, al privar históricamente la gran mayoría de la población de asumir para sí el reto de dedicar tiempo para reflexionar y recrear sus prácticas, relaciones y significaciones, hay un sector especializado para eso.

En el Estado Moderno, eso se manifiesta en la profesionalización del arte, la creación de la figura del profesor, del comunicador, entre múltiples otras que tienen la autoridad de definir lo que es o no es legítimo en un marco simbólico. Siendo así, los/as trabajadores de la cultura, somos, en nuestro cerne, herederos del sistema colonial.

Históricamente, algunas de estas personas han desempeñado un papel no hegemónico, actuando como agentes democratizadores frente a la desigualdad de acceso a la información y el conocimiento, como actores solidarios y financiadores de proyectos en función del Buen Vivir, y como disputantes de espacios de poder en apoyo a organizaciones territoriales en el Estado, medios de comunicación, universidades, escuelas, entre otros, posición muy influenciada por una perspectiva gramsciana que tiene origen en la traducción del libro *La Formación de los Intelectuales en América Latina* desde 1967 en América Latina (Gramsci, A., & Vega, A. G., 1967).

Este intento de trabajar desde una posición de poder en confluencia con movimientos y organizaciones sociales ha presentado distintas contradicciones a lo largo de la historia, como la tensión entre el basismo y el vanguardismo (Freire, P, 1983), la apropiación de prácticas y saberes de los procesos sociales para legitimarse y tener credibilidad (Simpson, L., & Klein, N., 2017), un paternalismo inherente a la matriz patriarcal y colonial que ha hecho a los procesos sociales dependientes de liderazgos externos, entre otros problemas.

Defendemos que la Educación Popular es uno de los grandes campos emergentes de esa búsqueda y discutiremos como los gobiernos progresistas y sus estrategias políticas ha desplazado, en muchos casos, el enfoque comunitario hacia un carácter políticas públicas y proselitismo político, marginando procesos que requieren de acciones situadas y miradas de largo aliento. Planteamos la necesidad de construir lo que llamaremos como acompañamiento comunitario como un oficio autónomo, inspirado en modelos históricos y culturales diversos, que permita a las comunidades resolver sus conflictos y reivindicar su capacidad y autonomía en función de sus tareas y sentidos específicos, fundamentado en el fortalecimiento de la salud individual, grupal y comunitaria desde el sostenimiento del sentido, asegurando la vitalidad de la lucha emancipatoria por la afirmación de la vida, y por lo tanto del Buen Vivir, como una forma de mantener vivo y resignificar aspectos centrales de la Educación popular

2. CUATRO CLAVES PARA COMPRENDER NUESTRO MOMENTO HISTÓRICO

Para comprender la propuesta, proponemos leer el momento histórico que justifica estas preocupaciones, consideramos central el lugar de la Universidad. Comprendemos la escolaridad como el dispositivo que ha generado la división entre las y los trabajadores de la cultura y otros sectores de la clase. Las funciones que ejercemos históricamente en Occidente remplazaron el de la iglesia, y en otras culturas

por sus figuras espirituales o por ordenamientos sociales comunitarios, como lo son consejos de ancianos, familiares más grandes, etc.

La Universidad consolida la diferenciación entre quien puede o no producir cultura de manera legitimada, y a su vez es la base de la modernidad capitalista, pues es quien a su vez valida y recrea la propia cultura dominante. Usamos el concepto de cultura desde la comprensión propuesta por Gustavo Esteva (2004) desde su lectura de Raimón Panikar:

Cultura es el mito englobante de una sociedad o un grupo en un momento dado del tiempo y del espacio. Mito sería, en esta noción, el horizonte de inteligibilidad en el que todas nuestras percepciones de la realidad adquieren sentido. El mito nos ofrece el marco en el cual se inscribe nuestra visión del mundo. Es lo que permite y condiciona cualquiera de nuestras interpretaciones de la realidad. Permite ver, como la luz, pero habitualmente, como a ella, no podemos verlo. (Esteva, G., 2004)

Y enfocamos tres aspectos de esas (prácticas, relaciones y significaciones) desde una interpretación de la Antropología Simbólica. (Amador Bech, J., 2008)

Para tal, la Universidad dentro del Estado Moderno, siguiendo la contribución de Ruy Mauro Marini (1977) cumple 3 funciones en el Capitalismo:

1. Orden ideológica: Legitimación del orden dominante en términos discursivos y estructurales. Es decir, la universidad, ya en su integración a los Estados Nacionales desde la revolución burguesa, cumple el papel de construir y legitimar el espacio simbólico que rige el entendimiento de cómo los sujetos deben operar dentro del sistema capitalista. A su vez, reproduce el propio ordenamiento operativo de los espacios laborales para acostumbrar los cuerpos a sus dinámicas.

2. Perfeccionamiento de las técnicas de producción: la universidad, desde la investigación, sería una de las principales responsables por los saltos cualitativos en términos técnicos del sistema de producción capitalista.

3. Orden política: Históricamente, la universidad ha servido como elemento de conciliación de clases. Al ser una apuesta de ingreso de sectores sociales más amplios al régimen de dominación, permite disminuir la conflictividad social. Tener la perspectiva de su hijo o hija ascender a ser parte de los cuadros medios del sistema hace con que sectores subalternos disminuyan su tensión con el mismo. De la misma forma, la inserción de una diversidad étnica en las universidades de los países centrales busca disminuir los conflictos provenientes del colonialismo. Como nos recuerda también Darcy Ribeiro (1982), la universidad sirve como un espacio autorizado de transgresión política. Es el espacio donde se espera un cierto nivel de rebeldía anti sistémica previo al ingreso en el mercado laboral.

Desde ese punto de vista, la universidad reemplaza la iglesia en el Estado Moderno, manteniendo su lógica funcional, como uno de los principales aparatos de dominación. Percibimos que hubo 4 cambios claves en el Presente:

1. Su función de ordenadora de la cultura ha estado concurriendo con los medios comunicativos desde su origen. Con los incrementos tecnológicos, en particular con la radio y televisión, su hegemonía empezó a estar amenazada. Eso no es novedoso, pero lo que se ha presentado de manera ascendente desde los años 90 es que los medios de comunicación rompen un pacto de mutua dependencia con las universidades. Antes, una noticia necesitaba de la opinión de un especialista para tener validad, hoy, las plataformas de propaganda son autónomas en la construcción de su realidad social. El mito del discurso científico como condición para una comunicación legítima ya no existe, como pudimos vivenciar planetariamente con la pandemia.

2. El aumento exponencial de personas que frecuentan las universidades a partir de los años 50 generó, en particular en los países periféricos, un debilitamiento de su función política. Con el crecimiento de las políticas neoliberales para la educación en los años 90 eso se profundiza aún más. Tener un título universitario ya no es más garantía de empleabilidad y la universidad se obliga a absorber de manera masiva la mano de obra ociosa que produce a través de programas de posgrado y la consolidación de un sistema de credibilidad propia (Latour, 2016), con revistas indexadas y un mercado de autovalidación. . Eso hace con que la vida académica se transforme en un fin en sí mismo para un sector de sus egresados y egresadas sin alternativas laborales. Para regular esa reserva de mano de obra, se toma la Credibilidad como el eje de producción de valor. Es decir, ante una ampliación masiva de investigadoras e investigadores en los distintos campos, y la ausencia de Capital para financiar a todos, se busca formas medibles de garantizar quien son los y las investigadoras más eficientes para el sistema. El problema es que, a cada indicador creado, se crea una industria académica, y en lugar de garantizar la medida de eficiencia para el sistema, empiezan a constituir criterios que distancian el valor del conocimiento incluso para el propio sistema capitalista.
3. Los y las ganadoras del mercado de credibilidad son reclutadas por universidades estadounidenses o británicas, una parcela relativamente pequeña se mantiene en un espacio medio en universidades europeas y en pocas universidades de élite en otras regiones y son los que siguen operando el incremento técnico del sistema. Las otras universidades operan como una industria en sí misma para producir el sueño de ascenso social de una parcela cada vez más creciente de jóvenes proletarizados/as, y produce desde la venta de esa perspectiva márgenes asombrosas de ganancia solo en el mundo de la publicación, sin contar todo el mercado alrededor del turismo/eventos académicos, matrículas, especulación inmobiliaria, etc.
4. El cambio económico con la emergencia del capitalismo de plataforma, que mencionaremos en el próximo capítulo, hizo con que el orden tecnológico y de capacitación técnica no sea más protagonizado por las Universidades. La revolución técnica que presenta la emergencia de las plataformas digitales cambia las figuras clásicas de mediación cultural y permiten al empresariado asumir el protagonismo en el ordenamiento ideológico de la sociedad, poniendo las instituciones clásicas como agentes tercerizados que compiten con influencers y personas inseridas en el mercado laboral dispuestas a dictar cursos por plataformas como Udemy, YouTube o Domestika para ser prestadoras de servicio a sus intereses.

Ante las 4 claves, podemos sistematizar que la universidad perdió su función a nivel ideológico para las plataformas de propaganda y se volvió una mercancía más en el rol de los múltiples nichos posibles de mercado en su orden política. La vuelta del terraplanismo, las fake news, entre múltiples otros fenómenos ponen en énfasis el hecho de que el saber científico es hoy menos creíble que el saber de las celebridades. En los próximos 3 hincapiés ofrecemos algunos insumos que justifican esas interpretaciones.

3. LOS CAMBIOS DESDE LAS PLATAFORMAS DE PROPAGANDA

Articulado a esa cuestión, es necesario nombrar qué dispositivo social compite con la institucionalidad académica. En nuestra lectura, son las plataformas de propaganda. Es decir, todas aquellas plataformas que buscan crear algún tipo de contenido significativo para los usuarios con la intención de que los datos provenientes del uso de esa plataforma se puedan ofrecer a empresas interesadas en vender sus mercancías con mayor efectividad a través de propaganda direccionadas a nichos de mercado específicos. Intentando ser un poco más específicos, los modelos tradicionales de publicidad se basaban en lograr descubrir lo que era más vendido, dar espacio a ello en las tiendas físicas, y hacer propaganda para que se compre. Las plataformas digitales de propaganda crean un nuevo concepto. Al conocer mejor el consumidor desde su interacción al interior de la plataforma, puedo crear microsegmentaciones de mercados donde prácticamente todo es potencialmente una mercancía, siempre y cuando sepa quien la compraría. Las plataformas de

propaganda son la innovación cultural del Capitalismo de Plataformas (Srnicek, 2017). Las más representativas son las pertenecientes al grupo Meta y Alphabet, como Facebook, Instagram, Google, entre otras. Las plataformas de propaganda se basan en algunas características básicas humanas.

Recordemos el trabajo de Maslow (2022), psicólogo existencialista, en las jerarquías de necesidades:

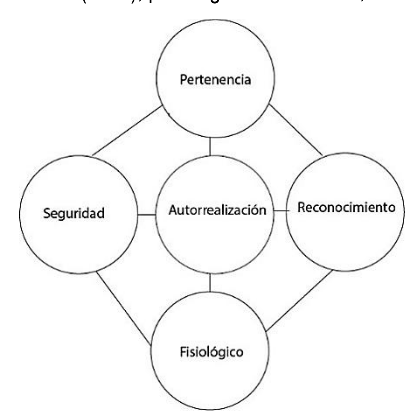


Figura 1: Elaboración propia

Partiendo de su diferenciación de necesidades, las plataformas de propaganda operan de sobremanera en las necesidades de pertenencia y reconocimiento. O sea, por un lado, las plataformas de propaganda ofrecen una identidad posible de sentirse parte, y te ofrece información lo suficiente, junto a eventuales mercancías que sirven como insumo para fortalecer esa identidad. Los estímulos como los Me Gusta fortalecen la sensación de éxito, autorreconocimiento y el afianzamiento de vínculos con aquellos y aquellas con quien se interactúa. Si volvemos a nuestra comprensión de lo qué es cultura, percibimos un doble mito que se contradice en sí mismo.

Desde el desarrollo de las plataformas, hay un mito englobante en lo que la autora Nancy Fraser (2013) va a llamar de neoliberalismo progresista, que está ordenado desde el concepto de diversidad. El mercado acepta todo, porque todo lo puede comercializar. La foto del Che Guevara es un ejemplo ilustrativo de esa dinámica (Duarte, D., & Marino, A., 2007). Pero, a su vez y de manera contraria, la segmentación establecida por la propia lógica algorítmica de sus plataformas opera en contra de la diversidad. En las plataformas se recibe recompensas variables intermitentes (Fernández-Rovira, C., 2022) que, ante mi necesidad de pertenencia y reconocimiento, van direccionando a reforzar las creencias ya existentes, y por lo tanto mis prácticas, relaciones y significaciones operan en niveles cada vez más restrictos a las recompensas generadas por el pertenecer y ser reconocido dentro de la identidad asignada en el microsegmento de mercado. Dentro del mito de la diversidad de mercado, ciertos personajes se vuelven la personificación de los grupos y a ellos/as llamamos celebridades. Ganan una doble faz, son a la vez los que pueden rentabilizar a nivel individual más ganancia en la dinámica de las plataformas, pero a su vez pierden el derecho a su espacio de subjetivación, pues tienen que ceder su cuerpo para personificar una idea. Si esa idea muere, muere el personaje. Volviendo a las necesidades de Maslow, las celebridades buscan simular un nivel de intimidad con sus seguidores para que se sientan pertenecientes a un grupo y, a depender de su nivel de seguidores y alcance, llegan a solucionar puntualmente necesidades de seguridad y hasta fisiológicas a través de donaciones y campañas, para consolidarse como las y los dignos representantes de los mitos fundantes que rigen la cultura que personifican.

4. LA UNIVERSIDAD ATRAVESADA POR LAS PLATAFORMAS

Pensando en esa dinámica, el espacio de legitimación ideológica que ofrecía la Universidad fue remplazada por las celebridades. A punto de que, para convertirse en una voz a ser convocada para los debates públicos, los y las académicas tienen que volverse ellas mismas celebridades.

Volviendo al lugar de los sectores no hegemónicos en sus estrategias y relaciones con la universidad, trabajadores de la cultura que deciden actuar electoralmente fueron protagonistas en generar estrategias y accionar desde eso, incursionando de sobremanera en la lógica de las plataformas de propaganda (Turrión, P. I., 2015). El caso más emblemático es PODEMOS, que justamente sale de un grupo de académicos y académicas, en su mayoría de la Complutense de Madrid, y empiezan a usar las plataformas de propaganda como su principal instrumento para lanzarse a la vida pública. Como propone uno de sus fundadores, Javier Toret, en la disputa de la tecnopolítica, la ultraderecha ha sido capaz de incrementar y mejorar esa apuesta, siendo la ganadora de esta lógica. (Simón P., 2020).

Es importante destacar que otra contradicción de la construcción de celebridades es que fortalece la asimetría de poder existente y legítima la construcción de prácticas que evidenciaron en el contexto académico las investigadoras Lieselotte Viaene, Catarina Laranjeiro y Maya Nadya Tom (2023) alrededor del ejercicio de dinámicas de incesto académico y construcción de Profesores Estrellas (Wang, 2018). Con la entrada de las universidades en la disputa neoliberal de recursos y legitimidad ante otros actores, estas celebridades se convierten en la principal fuente de recurso, y necesitan establecer formas de dinámicas de culto alrededor de esas grandes figuras como estrategia de supervivencia a la precarización emergente con el cambio paradigmático del lugar de la Universidad. Prácticas ya existentes de ejercicio de poder se ven ahora englobados por lugares de no cuestionamiento ante profesores estrellas de alto impacto político y mediático que, más allá de las sus contribuciones a la construcción del conocimiento, pueden tener el control y la autorización a abusar de los cuerpos de personas, en particulares mujeres, jóvenes, y racializadas por la concentración de credibilidad que poseen. Ese movimiento de cambio del lugar ideológico de la universidad viene cargado de su dimensión perversa que se refleja en violencias en contra de la salud mental, de la amenaza económica e incluso de la violencia sexual hacía un ejército de investigadores e investigadoras precarizados que, sin garantías institucionales, se vuelven rehenes de los recursos económicos que cada vez más son proporcionados desde el celebritismo académico. Como el caso Avita Ronell (Wang, 2018), de donde emerge la categoría Profesor Estrella evidencia, el poder académico es uno de los poderes presentes en la sociedad y no deriva de las plataformas de propaganda, ya que está intrínsicamente relacionado a una forma particular occidental de concebir la reproducción y legitimación de la cultura. Sin embargo, la crisis profundiza esos problemas, que traen desafíos concretos al momento de pensar una ética de trabajo ante comunidades, y justifica lo que más adelante nombraremos como una ética de la desaparición.

5. CONCRETIZANDO LOS ASPECTOS DE MERCADO

Es importante destacar que distintos comunicados de actores centrales del mercado educativo justifican nuestra lectura. La mayor edubusiness del mundo, Pearson Education propone que ciertas áreas del saber seguirán dependiendo de sobremanera de las Universidades por un largo tiempo, principalmente las ciencias naturales y el área de la salud. Esas son áreas que su innovación tecnológica funciona en gran medida en asociación con el desarrollo científico investigativo tradicional. Sin embargo, el área de las tecnologías o ciencias aplicadas y los nuevos sectores productivos que emergen del Capitalismo de Plataforma empiezan a crear sus propias dinámicas de sus propias escuelas y modelos de formación. (Pearson PLC, 2023)

Es curioso pensar que las propuestas de Iván Illich fueron justamente incorporadas por el uso educativo de las plataformas de propaganda, a entender:

Un buen sistema educativo debería tener 3 objetivos: proporcionar a todos aquellos que lo quieran el acceso a recursos disponibles en cualquier momento de sus vidas; dotar a todos los que quieran compartir lo que saben del poder de encontrar a quienes quieran aprender de ellos y, finalmente, dar a todo aquel que

quiera presentar al público un tema de debate, la oportunidad de dar a conocer su argumento. (Illich, I, 2011, p. 105)

El aprendizaje P2P, YouTube, los tutoriales, los fórums de aprendizaje, MOOCs como Coursera, EdX, Superprof, Udemy, entre otros, son el sueño de Iván Illich hecho realidad. No son más ciclos de formación pensados desde el tiempo de permanencia en un espacio determinado. Funcionan ante un conjunto de habilidades que van emergiendo ante cada nueva innovación técnica, cada día más acelerada, y de acuerdo con las demandas del mercado, medidas a su vez por algoritmos. El sueño de Silicon Valley es justamente lograr independizarse de las universidades. A eso venimos llamando junto a Víctor Adrián Díaz de educación algorítmica desescolarizada. (Almeida, J. G., & Esteves, V. A. D., 2023d)

Lo que hace sobrevivir la gran masa de universidades son 3 grandes ejes:

a) Una titulación para poder ejercer profesiones reguladas por el Estado: Ese tipo de formación viene ganando cada vez más estímulo para tener menos clases y ser más acelerada. En México, por ejemplo, hay formaciones de maestros que tienen 3 clases a cada 4 meses durante 3 años y su estrategia de mercado es justamente ofertar eso. Podemos pensar ese mercado como un mercado residual, que conforme leyes neoliberales de flexibilización laboral vayan destruyendo los distintos gremios profesionales, la tendencia es que eso se restrinja al área de la salud, y a la propia enseñanza universitaria.

b) La inserción del acumulado de conocimiento producido en la universidad en el libre mercado: De ahí viene propuestas como el Profuturo (Profuturo, 2024) de la compañía Telefónica de pensar los cursos masivos online abiertos (MOOCs en inglés) como el futuro de la educación. De fondo, lo que está puesto es que las universidades pueden convertir sus disciplinas en “tutoriales” un poco más rigurosos que atendan demandas del mercado, y hacer de eso su principal fuente de ingreso.

c) El mercado académico en sí: Así como la iglesia no terminó con la revolución burguesa, la universidad posiblemente siga como institución. Pero, en lugar de operar desde la idea de condición para el ingreso laboral, se apunta a volver un elemento de lujo y distinción de clase. Estudiar en una universidad Ivy League es visto como un beneficio por sus conexiones y status social, mucho más que por cualquier mérito educativo en relación a otros espacios de enseñanza (Dubner, S. J., 2022). Desde ahí, la universidad puede convertirse en una institución más a disputar donativos de millonarios, competiendo con Organizaciones no Gubernamentales y la Iglesia, y manteniendo un sistema de maestrías y doctorados para alimentar su propia planta docente, sostenida por la capacidad de recaudación de celebridades académicas.

Relatorías como el futuro del trabajo del Foro Económico Mundial (Bolivia Emprende, 2021), o la propuesta de la Educación 2030 basada en la declaración de Incheon de la UNESCO (UNESCO., 2016) enfatizan la incapacidad de las universidades para enseñar lo que se requiere para el mercado y ya dejan antever como alternativa proyectos como el T University del AT&T, que son modelos educativos desarrollados por empresas para enseñar las habilidades que estas consideran relevantes. En el estudio del Foro Económico Mundial citado, dentro de las distintas áreas que ellos toman para leer el futuro de la educación, identifican el promedio de tiempo de formación en menos de 1 año para el 80% de los casos. A título ilustrativo, la palabra universitaria aparece apenas 3 veces en un informe de 162 páginas. Lo que quiero decir con eso es que, mismo que siga existiendo la figura de la universidad, las tendencias de mercado apuntan que no es lo que conocemos hoy. No sabemos hasta cuando los sistemas de becas van a ser capaz de seguir sosteniendo los sistemas académicos a través del trabajo peor remunerado de estudiantes, que es lo más funcional que quedó del sistema de reducción de conflictos de las universidades clásicas. No sabemos cuánto durará la figura del profesor de cátedra, pero ya es una figura reminiscente de las universidades públicas y de una que otra universidad privada de prestigio.

La tendencia que sí podemos acompañar es la de acortar los programas, direccionar a las demandas de empresas privadas, sacar los espacios convivenciales para reducir a una estructura expandida de auditorio a través de clases online pre grabadas, y múltiples otros fenómenos que reduce la universidad a dos caminos: ofertar programas cortos a empresas, y en los mejores de los casos al público general si logran entrar en las dinámicas de las plataformas de propaganda, o servir de comercio de títulos oficiales mientras lo pueden hacerlo.

Lo que pasa con la universidad en particular es ilustrativo de lo que pasa con la realidad de los y las trabajadores de la cultura en general. O sea, una fragmentación de sus espacios de legitimidad y autoridad, desplazados a una lógica de celebridades y una precarización de sus puestos. Ser una o un trabajador de la cultura no garantiza el status diferenciador que llevaba a las y los comprometidos con proyectos de emancipación sentirse en un lugar privilegiado en relación a los demás sectores de clase. Volviendo al ejemplo académico, en países como Brasil, los y las que eligen vivir la carrera universitaria tienen en su mayoría la perspectiva de no más de 2 a 3 sueldos mínimos si logran ingresar al sistema de becas. En muchos países, como es el caso de Colombia, siquiera pueden vislumbrar dedicarse exclusivamente a la carrera universitaria por becas. Los casos atípicos en América Latina parecieran ser Argentina y México, que temporalmente ofrecen sistemas igualmente predatorios, pero más estables laboralmente. Con esa precarización, los y las trabajadores de la cultura necesitan repensar su función adentro y con los procesos sociales, incluso para garantizar la reproducción de su propia vida. Defenderemos acá que el rol del trabajador de la cultura sigue siendo pertinente, pero no necesario, y que está obligado a pensarse comunitariamente en una perspectiva de transformarse en un horizonte de construcción de Un Otro Mundo Posible.

6. LA APERTURA HACÍA ALTERNATIVAS

El proceso que estamos proponiendo acá es aceptar que la legitimación que nos ofrecía la Universidad como lógica de ordenamiento del poder sobre quien está autorizado a construir la cultura está cayendo, y que en lugar de pensar desde la "disputa" de este aparato de poder, está presente la invitación de resignificar los saberes acumulados desde el ejercicio y el tiempo dedicado a ser trabajadores de la cultura, como una posición de servicio al interior de los procesos sociales que busquen el Buen Vivir. En lugar de pensar que un sujeto otro necesita de nosotros/as para su emancipación, la idea por detrás de la vanguarda que aún permea muchas de nuestras prácticas laborales, tenemos que consolidar cuales son las posibles contribuciones que podemos hacer a las prácticas no hegemónicas, donde apostamos que reside muchas de las posibilidades del Buen Vivir. Para eso, lo que defendemos es que la posible función de las/os trabajadores de la cultura es acompañar una perspectiva integral de salud grupal y sostenimiento de sentido para asegurar la vitalidad de la lucha emancipatoria por la afirmación de la vida.

Cuanto más autónomos y saludables los sujetos son en un grupo social, desde su capacidad creativa de encontrar soluciones para los problemas que se presentan, menos necesitan de alguien que intervenga en sus procesos. Siendo así, muchas comunidades no necesitan de nuestro trabajo. En espacios con sus sistemas mutuos de apoyo, de reflexión y consciencia de sus prácticas, la entrada de un tercero no es pertinente. Sin embargo, la dinámica misma de la lucha social ha generado que muchos proyectos y grupos sociales no tengan tiempo y espacio para volver ante sus prácticas y mantenerlas con un sentido pertinente a sus propósitos. El tiempo acelerado, los constantes tipos de violencia, la precarización de la vida, entre otros fenómenos han debilitado muchos de los vínculos comunitarios. Eso ha enfermado y rompido la dinámica social al interior de distintos movimientos y organizaciones. En eso es lo que creemos que el rescate del lugar del trabajador y trabajadora de la cultura es pertinente, entendidos como trabajadores que dedican tiempo a cuidar lo que distingue la práctica humana en sí, la creación participativa de sentido y la vida . Eso implica traer el conjunto de los conocimientos construidos históricamente incluso dentro del sistema universitario que siguen siendo pertinentes para un horizonte de transformación social y comunitaria. Consideramos que uno de los campos que mejor traducen las contradicciones que acá presentamos es la

Educación Popular, y desde él podemos ampliar algunos aspectos fundamentales en diálogo con la Psicología Social, en particular con la perspectiva ofrecida por Alfredo Moffatt.

7. EPITAFIO DE LA EDUCACIÓN POPULAR

En 2014, el subcomandante insurgente Marcos del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional murió. El cuerpo que daba lugar al personaje siguió existiendo, pero incorporó otro nombre, de Galeano, para mantener vivo a un compañero del mismo movimiento que había sido recientemente asesinado. Este acto simbólico fue una respuesta del movimiento zapatista, aceptando las críticas de que la existencia de una figura tan predominante como el sub ya no estaba de acuerdo con sus principios. Consideramos que el escenario presentado anteriormente invita a la Educación Popular a hacer lo mismo.

La Educación Popular surge de una apuesta de los años 60. Los países de Nuestra América traían la herencia del humanismo radical (Argumedo, A., 1993), fracasado en los intentos de independencia. En este momento de la historia, de múltiples formas distintos proyectos políticos estaban llegando a la misma conclusión: el destino de nuestros países no estaba en nuestras manos, y seguíamos ideas importadas que no eran adecuadas a nuestro contexto. Ante esa conclusión, hay esfuerzos de crear nuevas naciones, ideas, metodologías y haceres vinculados a nuestras realidades. En ese universo surge Paulo Freire, como heredero de Anísio Teixeira. Dos preocupaciones empiezan a invadir el corazón de este educador. Primero el analfabetismo, que dentro de una perspectiva de desarrollo nacional era un impeditivo de los procesos de industrialización (Puiggrós, A., 2024), una de las principales banderas de distintos movimientos de izquierda en aquel momento. Y después, ya en Chile, del compromiso con la reforma agraria. Siendo así, el origen de la Educación Popular fue sumar las masas en un proyecto nacional emancipatorio, permitiendo por un lado estar consciente de la realidad, y por otro aprender aspectos necesarios para participar de esos grandes proyectos. Los proyectos nacionalistas, más o menos revolucionarios, de Nuestra América son violentamente interrumpidos con las dictaduras, por veces explicitas y en países como Colombia y México sin declararse como tal. Por compartir características comunes con nuestro continente, la Educación Popular va a crecer en África, en el marco de los movimientos independentistas, y regresará en manos de los movimientos guerrilleros, teniendo la Cruzada Nacional de Alfabetización nicaragüense como el marco de consolidación en gran escala de esa apuesta, a su vez que distintos movimientos sociales, universitarios, sindicatos y maestros asumen la Educación Popular como un marco para una educación distinta.

A partir de los años 90s, pasa algo. En el marco de los procesos democráticos se crea la posibilidad de llegada al Estado a través del voto en la mayoría de los países de nuestro continente. La Educación Popular pasa a denominar por lo menos 3 intenciones:

1. Una práctica educativa más inclusiva y participativa para políticas públicas educativas y transferencia tecnológica.
2. Una estrategia de proselitismo político de los partidos de izquierda y movimientos sociales.
3. Una metodología de creación y/o fortalecimiento de comunidades a través de la acción colectiva.

El abanico pasó a estar tan amplio, que la Educación Popular se volvió una categoría vacía. Nombrarse como parte de la Educación Popular tenía sentido político, para posicionarse desde lógicas no-hegemónicas de aprendizaje, pero no decía mucho más que una negación. Con el avance de los gobiernos progresistas en los años 2000 empezamos a ver que las 3 intenciones no eran complementarias entre sí, y más bien llevaban a estrategias radicalmente distintas de acción. ¿Seguimos siendo lo mismo?

8. DE LA EDUCACIÓN POPULAR AL ACOMPAÑAMIENTO COMUNITARIO

Las intenciones propuestas para la educación popular tienen hoy principios, lógicas y marcos propios, y nombrarlas bajo el mismo nombre no potencializa más el crecimiento de propuestas alternativas. Consideramos que lo que llamamos de Educación Popular puede dividirse en por lo menos 3 nuevos oficios y campos de acción.

Nuestra intención es detenernos en la tercera. La emergencia de los gobiernos progresistas dio protagonismo a las estrategias de políticas públicas, transferencia tecnológica y proselitismo, marginando los procesos de lo que a partir de ahora llamaremos de acompañamiento comunitario. Eso se debe a la dinámica misma de la disputa electoral. Necesitar disputar aparatos del Estado desde elecciones implica operar desde un tiempo corto, con estrategias pensadas a cada 2 años, y que necesitan en si misma ser masivas, para incrementar la adherencia de amplios sectores sociales a los proyectos políticos. Esas dos características, lógicas de tiempo corto y masividad, no funcionan para el fortalecimiento comunitario, que necesita de acciones situadas a cada realidad y capacidad de una mirada de largo aliento desde un tiempo lento. El énfasis en las dos primeras intenciones educativas dejó un hueco en distintos países, que desde la propia lógica gubernamental fueron apuntados como límite del ciclo progresista, desde la autocrítica de Álvaro García Linera (CLACSO TV, 2018). Ese vacío permitió el ascenso de otros actores sociales que lograron cumplir el papel de generar cohesión comunitaria.

Brasil es un caso ilustrativo. El paso de liderazgos sociales a distintos puestos de gobierno, así como el direccionamiento de organizaciones sociales y sindicatos para la acción electoral o la gestión gubernamental dejó un vacío que fue ocupado de manera mayoritaria por las iglesias evangélicas. Como el horizonte político principal era la permanencia en el gobierno, el PT dejó que ese proceso se diera y buscó alianzas con las iglesias evangélicas hasta que sus líderes les traicionara a partir de 2012. La consecuencia, a la luz de 20 años de ese proceso, es un incremento de un 543% de evangélicos en Brasil en esos años (Almeida, 2023c), mientras que distintos procesos comunitarios y organizativos enfrentan crisis para seguir vigentes en el país, siendo estigmatizados ante el crecimiento de fuerzas conservadoras, independiente de su posición en relación al PT. Conectando con los cambios de época que mencionamos, podemos decir que estamos haciendo cosas distintas, y que el acompañamiento comunitario, entre los herederos de la Educación Popular, se ha vuelto el hijo pobre y renegado por no servir a los intereses inmediatos de los partidos y procesos que eligieron el camino electoral, lo que ha facilitado a su vez debilitamiento de distintos proyectos no hegemónicos y puede estar asociado al crecimiento de la ultra derecha, que tiene sus estrategias de creación de comunidades, muchas veces apoyado por los sectores más conservadores de las iglesias evangélicas.

9. EL LUGAR DEL ACOMPAÑAMIENTO COMUNITARIO

La propuesta de empezar a nombrarnos distinto es comprender las especificidades del oficio que elegimos ejercer. Para los que estamos operando desde la tercera intención, la terminología Educación Popular es insuficiente por varios motivos, entre ellos:

1. No somos un subcampo de la Educación: El nombre supone que somos un tipo de educación. Si comprendemos la educación como la acción direccionada de aprendizaje de algo, no es eso que hacemos.
2. La definición de lo Popular es demasiadamente amplia: Lo Popular es un concepto válido para nuestra disputa a nivel macro. Sin embargo, nuestra acción, al ser situada desde sujetos concretos en un nivel micro, este término no da cuenta de ubicar el sujeto desde lo cual operamos.

Desde eso, planteamos que el término más adecuado podría ser Acompañamiento Comunitario. La etimología de la palabra acompañamiento viene de compartir el pan, y su uso ha sido primero propuesto por la teología de la liberación. Consideramos que esa palabra contiene el aspecto más preciso que caracteriza lo que hacemos, ya que al fin del día nuestro papel es establecer espacios diferenciados de convivencia con

comunidades, que les puede permitir reflexionar ante sus propias experiencias crear alternativas situadas para sus problemas emergentes. Al ser un trabajo con comunidades definidas e identificables, consideramos que el adjetivo comunitario ofrece la especificidad al tipo de acompañamiento que realizamos. Ese oficio, entendiendo este término como campo praxiológico donde los componentes teóricos y abstractos son parte de un saber hacer, no nace exclusivamente de la educación popular y detallaremos la correlación con uno de los campos hermanos en específico que es la Psicología Social de la Praxis. Consideramos que el marco común del Acompañamiento Comunitario es crear espacios dialógicos, que desde la participación misma de los sujetos implicados en una realidad permita la reconstrucción de sentido, planeación y realización de una acción con sentido para la modificación de los sujetos y de la misma realidad.

Ya hemos realizado distintos esfuerzos de nombrar aspectos del cómo hacer el acompañamiento comunitario (Almeida 2023a, 2023b, 2023c). Algunas pistas son la creación de espacios seguros para la conexión social (Almeida & Manonellas, 2022), operar desde la escucha (Lenkersdorf, C., 2011), la necesidad de que ocurran en espacios de relajación que permitan la reflexión. (Almeida 2023a, 2023b). Coincidimos también que la disposición para el cambio implica romper la rigidez y operar en lógicas más fluidas de afinidades (Bergman, C., & Montgomery, N., 2023) desde la convivencia y la amistad (Esteva, 2012). Hasta donde hemos sido capaz de sistematizar, esas son claves posibles que orientan el trabajo.

10. UN EJEMPLO CONCRETO PARA VISUALIZAR

Para pensar como eso se traduce en lo concreto, queremos traer un ejemplo práctico que estamos poliendo en los últimos 5 años. La propuesta empieza desde la construcción de dispositivos didácticos para el trabajo en el Instituto de Pensamiento y Cultura en América Latina en más de 700 horas de trabajo de coordinación de círculos de reflexión. En base a eso, durante el año de 2024 consolidamos una ruta interconectada que opera con los principios de la Psicología Social de la Praxis (Pichon Rivière, E., 1978) , con Preguntas Generadoras (Freire, P., & Faúndez, A., 1986)., ejercicios del Arco-iris del Deseo (Boal, 2003) en diálogo con herramientas participativas como el Diseño Inteligente (Wujec, T., 2015). Esta ruta hasta el momento ha sido propuesta con estudiantes del bachillerato técnico en hotelería del CeCyT plantel 20 en San Cristóbal de las Casas para la creación de una investigación participativa que derive en una innovación de producto alimenticio derivado del café, con estudiantes de la licenciatura Lengua y Cultura de sexto semestre en un taller de elaboración de proyectos en la enseñanza de las lenguas originaria de la Universidad Intercultural de Chiapas, en el Grupo de Trabajo de Educación Popular y Pedagogía Crítica de CLACSO, en el curso de Agroforestería en la Escuela de Posgrado del Colegio de la Frontera Sur y en la sistematización de experiencias del Proyecto PRONAII de Sistemas Socioecológicos en Sistemas Cafetaleros liderado por el Colegio de la Frontera Sur, totalizando un estimado de 80 personas totales, con intenciones y tareas distintas.

La propuesta es compuesta de 5 momentos. El primer momento consiste en la reflexión de la experiencia personal para la construcción de sentido de la tarea y se enfoca en reconocer la importancia de las experiencias individuales y utilizar la meditación como herramienta para profundizar en la comprensión personal y colectiva. Las actividades incluyen un espacio meditativo al inicio del espacio, donde se realiza una técnica de respiración en cuatro tiempos o un ejercicio de meditación activa, a depender del estado de ánimo del grupo, para guiar a las y los participantes en una reconstrucción histórica de su experiencia personal relacionada con el tema del espacio. Al final de la meditación, se guía que piensen una palabra que refleje esa experiencia. Pedimos que busquen esa palabra en el diccionario, para generar un distanciamiento de la experiencia personal. En seguida, cada participante crea un nuevo significado con la única regla de que sea distinto del diccionario. Este primer momento busca la creación de un sentido propio, vinculado al conjunto de creencias, significados y deseos asociados a la presencia de las personas en el espacio. Luego, se lleva a cabo un debate en pequeños grupos de máximo seis personas, donde comparten y debaten las experiencias personales y las palabras de cada uno. La tarea asignada es construir una respuesta a una pregunta generadora pertinente a la problemática que convoca el grupo, que debe contener los significados y las palabras de todos y todas participantes. Los grupos tienen un tiempo determinado para sistematizar

sus ideas y preparar una presentación para el grupo grande. Finalmente, en plenaria, cada grupo presenta sus reflexiones, seguido de retroalimentación de la o del facilitador y una reflexión colectiva que permite integrar diversas perspectivas y experiencias para construir un sentido unificado en la diversidad presente en el espacio.

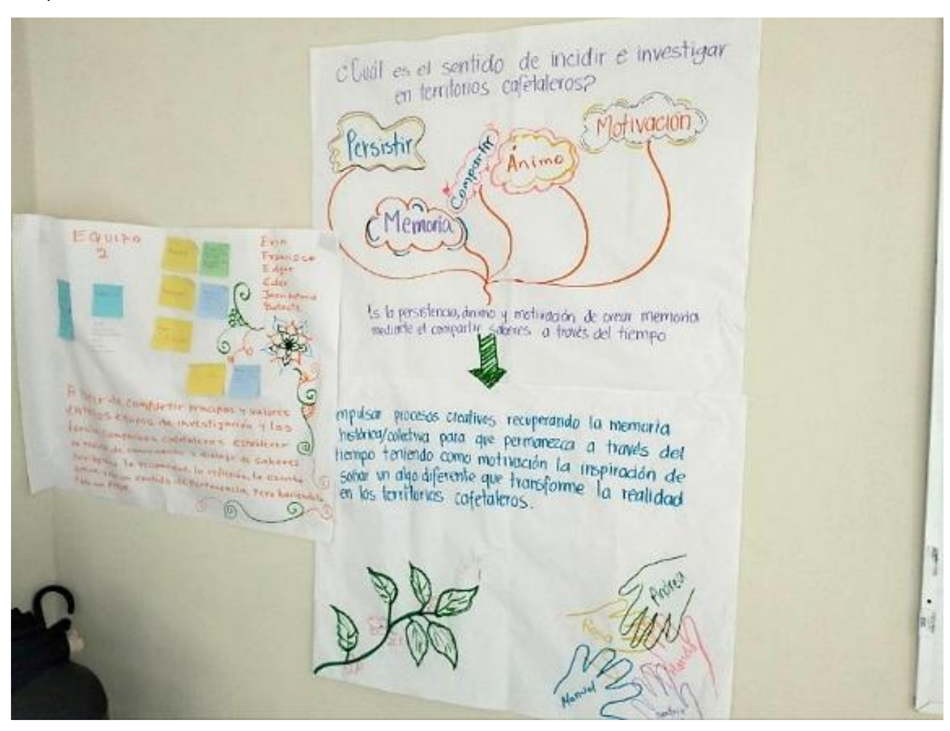


Figura 2: Ejemplo de sistematización del primer momento, desde la sistematización PRONAII.

El según momento consiste en traducir la operacionalización de este sentido, desde el cómo. La intención es integrar métodos visuales y colaborativos como herramientas para el diseño de criterios desde experiencias previas de los y las participantes. El ejercicio comienza con una actividad creativa y visual en la que todos los participantes explican mediante dibujos cómo hacer una quesadilla u otro proceso simple que sepan hacer. Utilizando esta base, el o la facilitadora ayuda a evidenciar los patrones de los dibujos para mostrar la lógica de organización de la información que típicamente usamos, identificando los pasos (nodos) y cómo se conectan entre sí. Con esta comprensión de la estructura, se pide a los participantes que, basándose en el momento 01, diseñen en post-its cómo visualizan una acción vinculada al tema, donde cada post-it representa un paso. Estos se pegan en una pared y, una vez que las personas terminen, el grupo organiza silenciosamente los diseños por similitudes. Finalmente, se lleva a cabo un debate colectivo para analizar qué representa cada grupo de dibujos, lo que permite derivar los criterios y elementos clave que deben integrarse en la tarea. Cuando la actividad fue hecha virtualmente, se cambió los post-its por imágenes extraídas de internet.



Figura 3.: Ejemplo de Momento dos, desde el trabajo con estudiantes en el CeCyt.

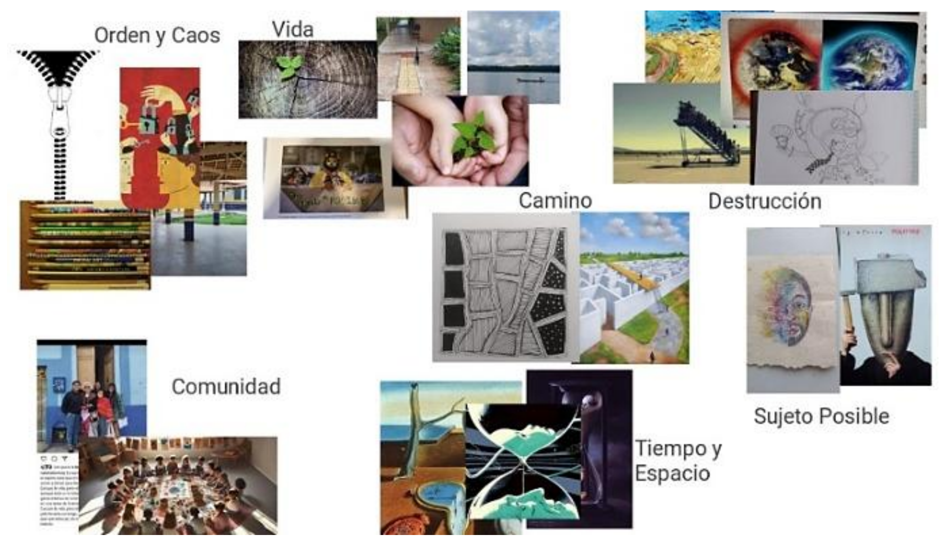


Figura 4: Ejemplo de momento 02 cuando realizado de manera online, desde el trabajo con el GT de CLACSO.

El tercer momento tiene la intención de permitir dialogar desde un caso concreto a través de herramientas de psicodrama y reflexionar sobre la pertinencia de lo producido desde los dos momentos anteriores. La actividad usa la técnica de Imagen Pantalla, que está detallada en el libro mencionado anteriormente (Boal, 2002). Este momento hemos logrado trabajar en 3 de las experiencias. Lo que hemos percibido es que aterriza las contradicciones de lo producido hasta el momento, pues instaura un conflicto con o sin resolución posible que permite cuestionar las afirmaciones producidas en los dos momentos anteriores.

El cuarto momento es el proceso de construcción de un producto que materialice la propuesta. Cada sistematización traduce las necesidades de la problemática. En 3 de los casos, utilizamos una estructura de Mandala desde algunas preguntas clave, inspirada en el método de Mandala Holística (Ricaud, L., 2024) y las preguntas del método Purpose to Practice (SessionLab., 2024) adecuándolas en diálogo con los vectores del cono invertido como propuesto por la Psicología Social de la Praxis (Iñon, C, 1997). Se hace 4 preguntas que son respondidas individualmente y las respuestas son puestas en una figura en la cual hay un circulo central de Sentido, seguido de Valores, después Recursos y Necesidades y por último las Acciones. En otras experiencias, hicimos procesos de sistematización más adecuados a la tarea, cómo planes didácticos, planes de comunicación y una adecuación de matriz FODA con derivación de lecciones aprendidas y posibilidades derivadas del proyecto. La propuesta de este momento es mapear aspectos que permitan decidir qué acciones van a realizar de manera colectiva.

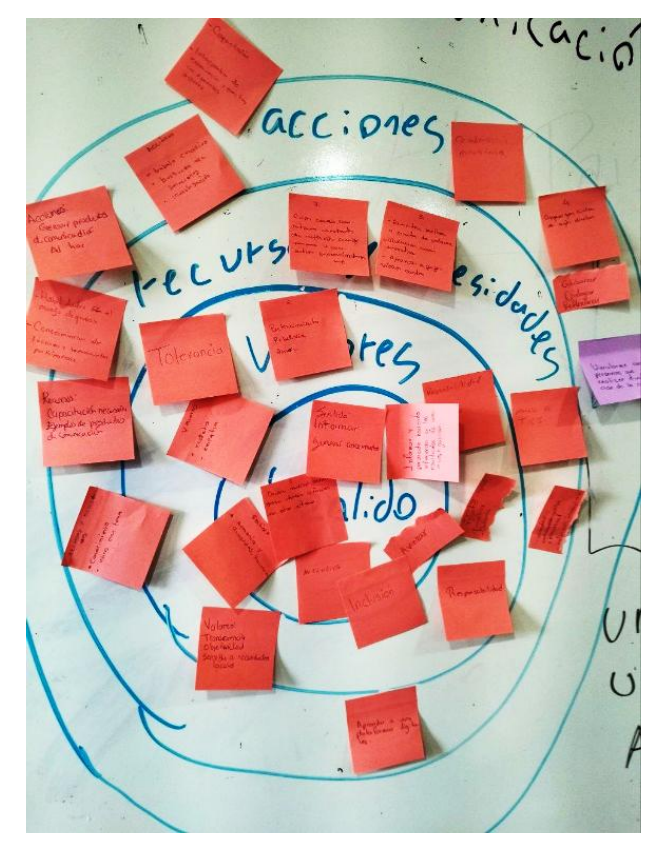


Figura 5: Ejemplo de sistematización del Momento 4, utilizando la adecuación de la Mandala propuesta con los y las estudiantes del curso de Agroforestería.

El quinto momento, que hasta el momento hemos logrado realizar solamente con 2 de los grupos, consiste en construir las acciones propuestas. Consideramos que la pieza clave para complejizar lo presentado hasta acá es construir los criterios de evaluación de ese campo inicial en función de lo producido colectivamente.

Estos 5 momentos condensan muchas de las reflexiones propuestas. No es la única manera de hacerlo, pero una guía que permite disparar un proceso colectivo acompañado.

11. ACLARACIONES

Lo que estamos proponiendo no es nuevo. Consideramos que lo que se está nombrando como acompañamiento comunitario es un oficio existente en distintas culturas (Almeida, 2023a), y justamente parte del esfuerzo es reconectarnos con esas prácticas fuera de la semántica de la escolarización, que nos ha alejado de otros oficios que nos son más cercanos en término de lo que hacemos, como lo son las y los sabedores populares, las y los chamanes, los y las parteras, entre otros, que muchos de los que se reconocen como maestros, profesores y educadores. Dicho eso, es importante hacer algunas aclaraciones en base a cuestionamientos ya trealizados a estas proposiciones en otros momentos:

1. No se trata de una cuestión de sistemas escolarizados y no escolarizados. Es una intención distinta a la acción educativa, así que esa no es una discusión pertinente. Una escuela puede ser en distintos contextos el punto de encuentro de una comunidad, y las infancias y juventudes los sujetos que tienen una vida comunitaria fuerte ya que son obligados a convivir todos los días. En otros contextos una iglesia, una cancha, un huerto, un centro comunitario o incluso un espacio digital puede ser una espacialidad más pertinente para pensar un proceso de acompañamiento.
2. No todos los contextos requieren de acompañamiento comunitario. Esa perspectiva se basa en una ética de la desaparición, lo que quiere decir que la búsqueda es que una comunidad sea lo suficiente autónoma para no necesitar la existencia de un actor/a que proporcione los momentos en que la misma comunidad reflexione y construya sentido sobre sus acciones, como mencionamos anteriormente. Ese punto nos distancia de muchas prácticas culturales, entre las cuales muchos espacios de pensamiento adjetivados como crítico. La propuesta acá se basa en orientarse por las necesidades de la comunidad al punto de que el acompañamiento deje de ser una necesidad.

12. EL PAPEL DE LA PSICOLOGÍA SOCIAL DE LA PRAXIS

En este diálogo, entre las dimensiones de saberes que pueden potencializar la construcción de esta perspectiva está la Psicología Social de la Praxis, fundada por Pinchón Reviere. Distintos de los componentes que mencionaremos acá de lo operativo están bien descritos en el artículo de Fernando Fabris (2010). El elemento central de esta apuesta es la definición de un grupo operativo, entendido como conjunto restringido de personas, ligadas entre sí por constantes de tiempo y espacio y articulados por mutua representación que se propone en forma explícita o implícita a una tarea que constituye su finalidad. (Pichon Rivière, E., 1978). Consideramos que esa definición y la técnica de manejo grupal derivada de ella, en particular la idea del trabajo con los vínculos, la comunicación, los roles y la definición de las aptitudes y actitudes psicológicas requeridas para operar ante ese grupo complementa la Educación Popular en la construcción del acompañamiento comunitario, pues nos ofrece un marco comprensivo de como se utiliza el dispositivo grupal de manera operativa para la construcción de cambio en función de una adaptación activa a la realidad.

Pero lo más significativo en nuestra comprensión para enriquecer el oficio es su ética y comprensión de lo que es vida, propuesto de sobremanera por uno de los seguidores de Pinchón, Alfredo Moffatt (1982). Desde nuestro punto de vista esta ofrece una noción de salud mental articulada al Buen Vivir, al proponer que salud es la permanencia del yo en el tiempo.

Rompiendo con el paradigma tradicional del psicoanálisis, que va a ubicar la salud en la resignificación del trauma y de su propia historia, el énfasis de Moffatt va a ser el tiempo estructurado en el Presente. O sea, comprender que lo que garantiza la salud del sujeto es la construcción de un Yo validado ante la cultura que permite dar el salto en el Presente de recordar el pasado para erotizar el futuro. Esa propuesta es sintetizada en su esquema en cruz:

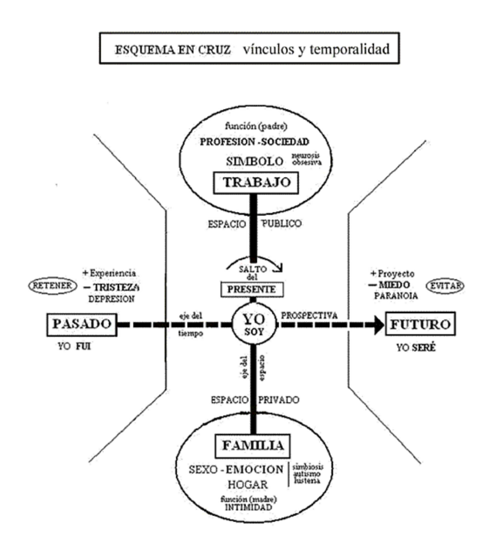


Figura 6: esquema en cruz extraído de http://Moffatt.com.ar/

Como podemos mirar en su propuesta temporal, el desafío que se propone desde esa perspectiva es permitir a un sujeto contenido en una espacialidad dar el seguimiento al ciclo de su vida, con ganas de vivirla. Para eso, Moffatt rescata la idea de Freud que vivir es amar y trabajar. La vida, siendo así, pasa por construir nido, los espacios afectivos que, para dialogar con Maslow, nos ofrece seguridad, pertenencia y reconocimiento, a la vez que nos posibilita satisfacer nuestras necesidades fisiológicas. Desde ahí, un ser humano en posibilidad de vida puede construir proyecto, que es lo que nos hace darnos cuenta de nuestro estar en el mundo y desde eso actuar para transformarlo, garantizando por un lado las satisfacciones de las necesidades, pero, más allá, en función de una tarea, buscar lo que Maslow llama de la autorrealización. La síntesis que Moffatt va a proponer de su esquema en cruz es "puedo saltar del pasado al futuro sostenido por vínculos y estructuras". La capacidad de transformación del sujeto y el mundo, desde esa perspectiva, se presenta entonces en un sujeto con una estructuración mínimamente funcional que le permita lanzarse al vacío del futuro con capacidad de crearlo en base a aquello que desea. Y ese deseo, por estar constitucionalmente estructurado desde un espacio grupal, es a su vez una tarea grupal. Yo me reconozco con y a través del otro, y solamente con el otro soy capaz de crear y dar sentido a la vida. La vida, así, es la capacidad de vivir los conflictos inherentes de la misma y sentirse en capacidad de solucionarlos. La apuesta de toda de Moffatt fue justamente rescatar el deseo de vivir, y con eso la capacidad de los sujetos de crear nuevas realidades (Moffatt, A., s.f.). Y el elemento primario es justamente volver a erotizar las necesidades relacionadas al ámbito espacial y vincular.

Esa perspectiva, en complemento a los aspectos ya presentados, da el lugar específico de la función de este tercero, el acompañante: Operar en función de la salud, del buen vivir, para permitir la construcción de espacios donde los grupos, en la capacidad inmanente de sus participantes en buscar vida, puedan solucionar los conflictos que se han establecido para reivindicar su capacidad y autonomía en el sentido de las tareas que los constituye, sea una transición o consolidación agroecológica, la defensa de un territorio, la construcción de un modelo de economía alternativa, o cualquier otra tarea pertinente para la construcción de su bien vivir, y por lo tanto de su salud, erotizando el futuro y reacomodando los conflictos del presente en función de eso.

13. A MODO DE CIERRE

La idea de este texto no es convencer a nadie, pero transitar una angustia que acreditamos compartir con muchos y muchas trabajadoras de la cultura. Experiencias de otros campos de saberes, como el psicoanálisis y la propia psicología social han demostrado que pensarse como oficios autónomos pueden ofrecer posibilidades de construcción continua de conocimiento entre pares. Cuanto más personas busquemos sistematizar nuestras acciones, pensar el nombramiento de nuestras prácticas y dar consistencia a los aspectos operativos que distinguen el eje de reconstrucción de sentido, planificación y acción participativa como un eslabón de la cadena de procesos para la consolidación de proyectos no hegemónicos en función del Buen Vivir, más vemos posibilidades tanto de fortalecimiento de dichas acciones, como de encontrar colectivamente respuestas laborales y de mejoría de vida. A los que se identifican con esa angustia, les invito a acompañarnos.

BIBLIOGRAFÍA

ALMEIDA, J. G., & ESTEVES, V. A. D. (2023d). Educación Algorítmica Desescolarizada. Una lectura de época. Trenzar. Revista de Educación Popular, Pedagogía Crítica e Investigación Militante (ISSN 2452-4301), 5(9), 92-101.

ALMEIDA, J. G., & JIMÉNEZ MANONELLAS, G. (2022). Poner el cuerpo en la formación política: los círculos de reflexión como dispositivo de cuidado popular. Formación política en América Latina: reflexiones desde la educación popular y las pedagogías críticas/María Mercedes Palumbo...[et al.].

ALMEIDA, J.G. (2023a). La praxis oracular: una propuesta para repensar el lugar de los trabajadores de la cultura. Liminar, 21(2).

ALMEIDA, J.G. (2023B). Dejar de Hacer Universidad. 1ª Edición. Editora Ona.

ALMEIDA, J.G. (2023C). Aprendiendo de los evangélicos El papel de la Educación Popular en un Brasil de Creyentes in Santana, F., Almeida, J., Ghiso Cotos, A., Guelman, A., Santos, F. P. D., Ospina Serna, H. F., ... & Quintar, E. Educación popular y pedagogías críticas en América Latina y el Caribe (no. 6).

AMADOR BECH, J. (2008). Conceptos básicos para una teoría de la comunicación Una aproximación desde la antropología simbólica. Revista mexicana de ciencias políticas y sociales, 50(203), 13-52.

ARGUMEDO, A. (1993). Los silencios y las voces en América Latina: notas sobre el pensamiento nacional y popular. Ediciones Colihue SRL.

BERGMAN, C.; MONTGOMERY, N. (2023) Militancia alegre: Tejer resistencias, florecer en tiempos tóxicos. Madrid: Tumba la casa ediciones/Traficantes de Sueños

BOAL, A. (2002). O arco-íris do desejo: Método Boal de teatro e terapia. Editora Civilização Brasileira.

BOLIVIA EMPRENDE. (2021, FEBRERO 10). WEF: Informe sobre el futuro del empleo 2020. Recuperado de https://boliviaemprende.com/publicaciones/wef-informe-sobre-el-futuro-del-empleo-2020

CLACSO TV. (2018, diciembre 15). El futuro de la izquierda y de la dignidad humana - #CLACSO2018 [Video]. YouTube. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=boo_R45Xkd4.

DE JAEGHER, H. (2021). Loving and knowing: Reflections for an engaged epistemology. Phenomenology and the Cognitive Sciences, 20(5), 847-870.

DE JAEGHER, H., & DI PAOLO, E. (2007). Participatory Sense-Making: An Enactive Approach to Social Cognition. Phenomenology and the Cognitive Sciences, 6(4), 485–507.

DUARTE, D., & MARINO, A. (Directores). (2007). Personal Che [Documental]. Skyview Media

DUBNER, S. J. (2022, abril 20). What exactly is college for? [Podcast]. Freakonomics Radio. Recuperado de https://freakonomics.com/podcast/what-exactly-is-college-for/

ESTEVA, G. (2012) Regenerar el tejido social de la esperanza. In: Polis: Revista Latinoamericana, n. 33

ESTEVA, G. (2004). Desafíos de la interculturalidad. Diálogos en acción, primera etapa. Interculturalidad, 77-84.

FABRIS, F. (2010). El grupo operativo de investigación. En Reflexiones latinoamericanas sobre investigación cualitativa. Tonon G (Ed.). Revista Latinoamericana De Ciencias Sociales, Niñez Y Juventud, 8(1

FERNÁNDEZ-ROVIRA, C. (2022). Motivaciones y tiempo de uso de las redes sociales por parte de los jóvenes españoles: señales de adicción. Anuario Electrónico de Estudios en Comunicación Social" Disertaciones", 15(2).

FRASER, N. (2017, enero 12). El final del neoliberalismo “progresista”. Sin Permiso. Recuperado de https://sinpermiso.info/textos/el-final-del-neoliberalismo-progresista

FREIRE, P. (1983). Como trabalhar com o povo. Recuperado en: https://acervoapi.paulofreire.org

FREIRE, P., & FAÚNDEZ, A. (1986). Hacia una pedagogía de la pregunta. Conversaciones con Antonio Faundez. Buenos Aires: Ediciones La Aurora.

GRAMSCI, A., & VEGA, A. G. (1967). La formación de los intelectuales (pp. 139-150). México: Grijalbo.

ILLICH, I. (2011). La sociedad desescolarizada.

IÑÓN, C. (1997). Vectores del cono invertido. Recuperado en: https://www.elcentroargentino.com.ar/centroar/Vectores-Del-Cono-Invertido.pdf

LACLAU, E. (2005). On populist reason. Verso.

LENKERSDORF, C (2015). Aprender a Escuchar. En: Aprender Escuchando. Autonomía, Educación y Guerrilla en Chiapas y Kurdistán, Editora Pensaré

MARIÁTEGUI, J. C. (1925). El Hombre y el Mito. Disponible en: https://www.marxists.org/espanol/mariateg/oc/el_alma_matinal/paginas/el%20mito%20y%20el%20hombre.html

MARINI, R. M., & SPELLER, P. (1977). A universidade brasileira. Revista de Educación Superior, (22).

MASLOW, A. H. (2022). Toward a psychology of being. GENERAL PRESS.

MOFFATT, A. (1982). Terapia de crisis. Teoría Temporal del Psiquismo. Editorial Búsqueda

MOFFATT, A. (s.f.). Terapias creativas. Recuperado de http://www.moffatt.com.ar/articulos/cap2/02AP13_TERAPIASCREATIVAS.doc

PALUMBO, M. M., CABALUZ DUCASSE, F., & SALAZAR CASTILLA, M. (Eds.). (2022). Formación política en América Latina: Reflexiones desde la educación popular y las pedagogías críticas. CLACSO.

Pearson PLC. (2023). Annual report and accounts 2023. Recuperado de https://plc.pearson.com/en-GB/investors/2023-annual-report-accounts.

PICHON RIVIÈRE, E. (1978). El proceso grupal. Editorial Nueva Visión.

PROFUTURO. (2024). ProFuturo: Educación digital de calidad. Recuperado de https://profuturo.education/

PUIGGRÓS, A. (2024). De Simón Rodríguez a Paulo Freire: educación para la integración iberoamericana. Siglo XXI Editores.

RIBEIRO, D. (1982). A universidade necessária. Em Aberto, 1(10).

RICAUD, L. (2024). Mandala holistique. Framagit. Recuperado de https://framagit.org/lilianricaud/travail-en-reseau/-/blob/master/mandala_holistique.md

SESSIONLAB. (2024). Purpose-To-Practice (P2P). Recuperado de https://www.sessionlab.com/methods/purpose-to-practice-p2p

SIMÓN, P. (2020, enero 27). Javier Toret: "La extrema derecha ha construido las mejores máquinas de guerra digitales". La Marea. Recuperado de https://www.lamarea.com/2020/01/27/javier-toret-la-extrema-derecha-ha-construido-las-mejores-maquinas-de-guerra-digitales-la-tecnopolitica-del-1/

SIMPSON, L., & KLEIN, N. (2017). Danzar el mundo para traerlo a la vida: conversación con Leanne Simpson de Idle No More. Tabula Rasa, (26), 51-70.

Turrión, P. I. (2015). Entender Podemos: nuevas masas, nuevos medios de comunicación. New Left Review, (93), 9-32.

UNESCO. (2016). Incheon Declaration and SDG4 – Education 2030 Framework for Action: Towards inclusive and equitable quality education and lifelong learning for all. Recuperado de https://boliviaemprende.com/publicaciones/wef-informe-sobre-el-futuro-del-empleo-2020.

VIAENE, L., LARANJEIRO, C., & TOM, M. N. (2023). THE walls spoke when no one else would: Autoethnographic notes on sexual-power gatekeeping within avant-garde academia. In Sexual Misconduct in Academia (pp. 208-225). Routledge.

WANG, E. (2018). What are we to make of the case of scholar Avital Ronell? Jezebel. Avajlable at: https://jezebel.com/what-are-we-to-make-of-the-case-of-scholaravital-ronel-18283669662utm_medium=sharefromsite8cutm_source=Jezebel_ facebookécfbclid=lwAR38HZjsvxYcbm_02N-BxkqKM4 7rvSd8f1faFr1 Tso-35QDcF6keCVE3uBQ (accessed 20/06/2022).

WUJEC, T. (2015, JUNIO). Got a wicked problem? First, tell me how you make toast [Transcripción]. TED. Recuperado de https://www.ted.com/talks/tom_wujec_got_a_wicked_problem_first_tell_me_how_you_make_toast/transcript

BIODATA

João Gabriel ALMEIDA: es Doctor en Comunicación por la Universitat Pompeu Fabra y Magíster en Humanidades Digitales por la Universidad de los Andes. Actualmente es investigador Postdoctoral en el Colegio de la Frontera Sur, en el departamento de Agricultura, Sociedad y Ambiente. Es investigador externo invitado en la Universidad Iberoamericana y forma parte del Grupo de Trabajo de Educación Popular y Pedagogía Crítica de CLACSO. Sus investigaciones se centran en la educación popular, la pedagogía crítica y la relación entre tecnología y educación. Entre sus publicaciones recientes se destacan: La Praxis Oracular: Una propuesta para repensar el lugar de los trabajadores de la cultura (Revista LiminaR, 2023), Poner el Cuerpo en la Formación Político: Los Círculos de Reflexión como Dispositivo de Cuidado Popular (Artículo en libro de CLACSO, 2022) y el libro Dejar de Hacer Universidad (2024). Todos los artículos y libros están disponibles en: https://www.researchgate.net/profile/Joao-Almeida-59/research



Código: ut30pr1092025





INTERLOCUCIONES

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 30, n.º 109, 2025, e15098806
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555
Para citar utilice este ARK: https://n2t.net/ark:/31467/utopraxis/15098806
Depositado en Zenodo: https://doi.org/10.5281/zenodo.15098806



La conciliación de la estética y la ética en el arte animalista contemporáneo

The conciliation of aesthetics and ethics in contemporary animalist art

Carmen GUTIÉRREZ-JORDANO
https://www.orcid.org/0000-0002-0990-2209
carmengutierrezjordano@gmail.com
Universidad de Sevilla, España

RESUMEN

Este artículo aborda el problema de las relaciones entre estética y ética en el arte animalista. El punto de partida es la afirmación del arte como ámbito adecuado para tratar el maltrato y la crueldad que los animales reciben por parte de los seres humanos. Los animales se usan por un arte sin intención animalista y con pretensiones simbólicas, o por un arte propiamente animalista. El problema ético principal que se plantea afecta al arte animalista que, con la intención de defender éticamente a los animales, los trata cruelmente. El método del trabajo es la interpretación hermenéutica de textos y obras de arte. El objetivo es aclarar el problema de la conciliación de lo estético y lo ético en el arte animalista actual. Se concluye que la solución al problema de la relación entre estética y ética reside en que lo estético sea algo interior a lo ético.

Palabras clave: Maltrato animal, Arte animalista, estética, ética, conciliación.

ABSTRACT

This article addresses the problem of the relationship between aesthetics and ethics in animalist art. The starting point is the affirmation of art as a suitable field to deal with the maltreatment and cruelty that animals receive from human beings. The animals are used by an art without animalistic intention and with symbolic pretensions, or by a properly animalistic art. The main ethical problem that arises concerns animalistic art, which, with the intention of ethically defending animals, treats them cruelly. The method of the work is the hermeneutic interpretation of texts and works of art. The objective is to clarify the problem of the reconciliation of the aesthetic and the ethical in current animalistic art. It is concluded that the solution to the problem of the relationship between aesthetics and ethics lies in the fact that the aesthetic is something internal to the ethical.

Keywords: animal maltreatment, animalist art, aesthetics, ethics, conciliation.

Recibido: 12-10-2024 ● Aceptado: 22-01-2025

INTRODUCCIÓN: EL ARTE COMO PENSAR PRESENTATIVO

La situación que han vivido y siguen viviendo los animales en nuestro mundo es pavorosa. Podemos no querer reconocerlo, pero “el infierno es real para los animales” (Horta, 2017: 96). Ver sufrir a otros seres humanos nos horroriza y nos causa aversión. Además, hemos llegado a la conciencia de que también nos repugna el sufrimiento de los animales. La primera pregunta que nos planteamos en este trabajo, en palabras de Baker (2006: 70), es si “puede el arte contemporáneo abordar de forma productiva la matanza de animales”. Si el arte puede contribuir a trasformar nuestra conciencia y nuestra actitud en sentido ético animalista. No solo respondemos afirmativamente a esa cuestión, sino que además sostenemos que el arte es el elemento adecuado para acometer ese problema, aunque, como veremos, también lleva consigo algunas dificultades.

La conciencia que hemos alcanzado del injusto y cruel maltrato que sufren –y han sufrido- los animales en nuestro mundo encuentra expresión directa, concreta y material en la particular forma artística de reflexionar. Ante esta terrible condición real de los animales, nuestra percepción juzga vívida y rápidamente si es justa o no, mientras que el arte aparece ya como una peculiar mediación reflexiva ante ese hecho: “La percepción (a diferencia del acto de pensar y sobre todo de la comunicación) decide rápido, mientras que el arte tiene, al parecer, la función de retardar y reflexivizar” (Luhmann, 2005: 31). El arte piensa, reflexiona, pero al tiempo presenta. Así es la mediación reflexiva que caracteriza al arte. El discurso argumentativo del discurso más conceptual y abstracto establece una distancia que minimiza la presencia directa del sufrimiento animal, lo que sirve de atenuante y anestesia el mensaje. Lo hace menos productivo, menos vivo. La inmediatez y materialidad reflexiva, pensante, del arte consigue justo lo contrario, presentar en carne viva la dolorosa experiencia animal, sin dejar de reflexionar por ello. Pensar presentativamente, esto es lo que hace del arte el medio idóneo, primero, para tratar de manera reflexiva asuntos tan reales y vividos como el maltrato y sufrimiento animal, y, segundo, para impulsarnos a una praxis gobernada por valores animalistas. De hecho, en general, lo estético motiva la acción con más inmediatez y seguridad que el discurso conceptual, lastrado por la distancia que le caracteriza: “La experiencia de la belleza en todas sus formas nos mueve a actuar con más frecuencia, consistencia y profundidad que los argumentos intelectuales, las apelaciones abstractas al deber o incluso el miedo” (Orr, 2002: 178s). Mediante una serie de experiencias artísticas contemporáneas, unas caracterizadas por su contenido ético animalista y otras no, este trabajo reflexiona sobre la posibilidad de conciliar dicha ética con su forma estética de expresarla. Para ello, mostraremos las contradicciones que muestran algunas de aquellas experiencias entre su ética y su estética, y, valiéndonos de aquellas otras en las que lo estético y lo ético no entran en conflicto, sugeriremos el camino que consideramos abierto para un arte animalista cuya estética sea compatible con su ética.

DESARROLLO

La dialéctica entre lo estético y lo ético

Si bien en el pasado “los animales eran representados en el arte como seres al servicio del ser humano”, los artistas actuales “ven a los animales más como iguales, con sus propios valores, al margen de su relación con el ser humano” (Chapman, 2003). Un gran número de artistas del s. XXI se han comprometido con los animales y enseñan que el arte de nuestro tiempo es un buen lugar para la reflexión sobre la cruel y terrorífica situación que padecen los animales y sus aspectos éticos (véase Baker, 2000; Broglio, 2011; Thompson, 2005). El arte de hoy reacciona frente al lamentable estado en que se hallan los animales y la naturaleza en general, debido a nuestra mentalidad especista antropocéntrica y a las actividades que de ella se derivan. Gioni (2007: 35) ha escrito que “la idea de una comunión perfecta con la naturaleza y el temor a su incipiente destrucción es un tema recurrente entre algunos artistas de hoy en día”.

Para enfrentarse artísticamente a este infierno animal muchos artistas actuales trabajan con animales vivos, porque creen que solo así podrán expresar su reflexión con toda la fuerza estética y ética que estiman necesaria para trasformar las conciencias. Ahora bien, esto implica que deben saber asumir

responsabilidades respecto de ellos con independencia de sus pretensiones artísticas, de manera que tienen que subordinar su arte al bienestar de sus animales. Dion (2017: 85) ha afirmado que "si un animal muere durante una exposición, el espectador debe suponer que la muerte se debe a la intención del artista". Aquella primera cuestión que nos formulamos en este trabajo acerca de si el arte contemporáneo puede afrontar de manera fructífera el cruel sufrimiento que padecen los animales fue respondida positivamente. Pero esa pregunta nos obliga a plantearnos esta otra cuestión que cierra nuestro trabajo y que se resume en la dialéctica que experimenta ese arte animalista entre el imperativo estético y artístico y el imperativo ético. El arte animalista tiene por meta educar y trasformar nuestra conciencia, y para ello se vale de su potencial estético. Por tanto, como arte que es, se somete al imperativo estético, pero también tiene en su base un impulso animalista y esto le obliga a someterse a la ética. El problema que se le plantea y que vamos a tratar es la conciliación de aquel impuso artístico con el ético.

Crueldad en el arte no animalista

Valiéndose de la peculiar forma de pensar artística, dentro del arte de nuestro tiempo existe una amplia corriente de carácter animalista que pretende denunciar la injusta -por cruel- condición en que viven los animales. Muchos artistas actuales abordan en sus obras asuntos esenciales vinculados con la vida animal con una intención animalista desde una perspectiva ética, social e incluso política. Ahora bien, nos preguntamos si en su praxis artística se comportan verdaderamente de forma ética respecto de los animales que parecen reivindicar y defender. Cuestionamos si existe auténtica coherencia entre los fines morales y existenciales de defensa de los animales que dicen exponer y desarrollar en sus obras, y la realización de dichas obras. Lo que nos planteamos es si las ideas y el contenido que pretenden trasmitir con sus obras no entra en contradicción con la ejecución efectiva de las mismas. En el fondo, el problema que estamos formulando no es otro que el de la relación entre la dimensión ética de la obra, por una parte, y su dimensión estética, por otra. Baker se ha preguntado, en resumen, si "¿pondrán los artistas la ética por delante o antepondrán los intereses de su arte a la ética?" (Baker, 2013a: 1). Estos artistas declaran que su fin último -el mensaje de la obra- es ético/político: la reivindicación y salvación de los derechos de los animales, y la crítica a la violencia que sufren por parte del sistema social. Lo que analizamos es si de verdad subordinan su arte y su estética a esa meta final de carácter ético o si, al contrario, en defensa de la libertad creativa, "se permite a los artistas suspender la ética en aras de la estética" (Acampora, 2008).

Nuestra tesis es que indudablemente hay artistas y obras que cometen, incluso en nombre de los propios animales, actos que nos parecen éticamente inadecuados. Ya de entrada hay que advertir que el uso de los animales en el arte, incluso cuando ellos mismos son el argumento central a defender, escribe la artista Watt (2011: 69), "corre el riesgo de perpetuar la marginación de los animales individuales al relegarlos a un segundo plano, a poco más que mercancías artísticas, a materiales del arte". La primera forma de la crueldad contra los animales que el arte animalista puede cometer, aunque su objetivo sea combatirla, es convertir a los propios animales en objetos. Una consecuencia de esta peligrosa objetivación es que los animales que se usan en todos estos actos artísticos, como otros objetos que también se emplean en ellos, están en cierto modo 'muertos' en las galerías y museos porque, aunque estén vivos, están existiendo fuera de su contexto original. En los espacios del arte contemporáneo, los animales están dislocados, fuera de su mundo, desplazados, sin su propia voz. Esta cruel neutralización de la verdad de los animales por desplazamiento es ya un acto poco edificante desde la perspectiva ética animalista.

Hay múltiples ejemplos de obras de arte contemporáneas en las que, a pesar de su propósito ético de carácter animalista, los animales son sacrificados en nombre de sus innegociables aspiraciones estéticas, o son maltratados, usados como simples medios simbólicos, sea para defender causas animalistas, sea para representar diferentes asuntos humanos. Aunque nuestra reflexión se dirige especialmente a los artistas animalistas, también puede referirse a otros artistas que, como advertimos, emplean animales como símbolos para reflexionar sobre problemas antropológicos y al margen de cualquier materia propiamente animalista. Tal es el caso de Kim Jones, que en 1976, en la Union Gallery de California State University, realizó *Rat*

Piece, una *performance* en la que quemaba ratas vivas (véase Harries, 2007: 160ss). Jones entendió el enfado del público por la crueldad y pagó la sanción correspondiente, pero consideró necesario el olor de la muerte. El artista había estado en la Guerra de Vietnam y recordaba el olor de las ratas que los soldados quemaban. Quería representar ese olor, metáfora de la deshumanización de la guerra y la muerte, y la única forma de hacerlo era vivirlo. Esta experiencia estético/simbólica no justifica la crueldad con los animales que implicaba, aunque, para Jones, el hecho de ver los animales como símbolos y no como seres reales puede que facilitase el trato cruel que les infligió. De hecho, hubo testigos de la *performance* que se avergonzaron por la obra y por ellos mismos, porque, como los espectadores en el circo romano, no hicieron nada para detenerla (Baker, 2013a: 10s). Efectivamente, así como un artista puede ser considerado negativamente desde un punto de vista moral por crear una obra como *Rat Piece* de Jones, del mismo modo, añade Hanson (1998: 205), "el público puede ser juzgado incorrecto o inhumano, por adoptar una actitud estética o permanecer quieto, a distancia, cuando existe la obligación de intervenir". Otro caso de brutal maltrato y sacrificio animal en pos del arte lo encontramos en el escultor Tom Otterness que, para protestar contra la Guerra de Vietnam, en 1977 disparó a un perro callejero en una película que tituló *Shot Dog Film*. Muchos años después, en 2011, Otterness recibió un contrato de 750.000 dólares de la Comisión de las Artes de San Francisco. Sin embargo, el alcalde de San Francisco, tras conocerse aquel violento episodio de su pasado, suspendió el proyecto. La libertad creativa y expresiva también tiene sus límites sociomorales. Esta misma falta de respeto, indiferencia y crueldad hacia el animal debida a la exacerbación de lo estético en detrimento de lo ético, hallamos en Nathalia Edenmont, que ha matado a muchos animales para lograr una fotografía perfecta.

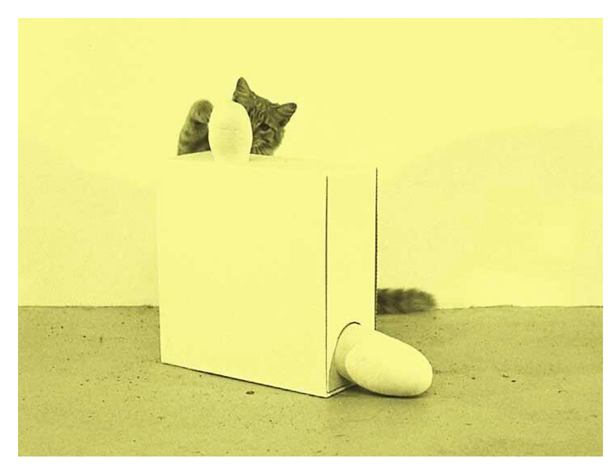


Fig. 1. Robert Filby. *Work and Co.*, 2005. Fuente: https://acortar.link/1Mg76k

En el caso de *Rat Piece* de Jones encontramos otra particularidad. Durante la ejecución de la obra el artista también gritaba, como las ratas que quemaba. Esto significa que el artista se implica con su medio de expresión, con el animal. Este ejemplo simboliza que una novedad del arte contemporáneo -especialmente lo comprobamos en el arte animalista- es que el artista se implica con su obra., de modo que el medio de comunicación ya no es mero medio. El objeto/medio entonces, el animal en nuestro caso, deja de ser tal y conecta con el sujeto, el artista. En este sentido, Krauss (1999: 20) sostiene que "ahora habitamos la era post-medio (…) habitamos una condición postmediática". Robert Filby investiga otro modo de realizar esta implicación. En su obra animalista *Work and Co.* de 2005 (ver Fig. 1), expone las fotografías que hace a los gatos mientras reaccionan a sus propias obras, esculturas y carteles. Aquí hallamos una doble implicación: primero, la de los gatos con sus obras y luego la del propio artista con los gatos al fotografiarlos. El medio expresivo ya no es un simple medio, objeto de un sujeto, algo secundario, sino algo con lo que se convive. El tradicional esquema de enfrentamiento sujeto/objeto (artista/animal) ha sido reemplazado por la

convivencia entre el animal y el artista. Por ello mismo, porque se presupone esta *con-vivencia*, la experimentación de las vivencias del otro, sorprende todavía más el maltrato a los animales en estas mismas obras, como en *Rat Piece*. Ahora bien, si analizamos más profundamente el caso de Jones podemos llegar a cuestionar la realidad de la implicación del artista. Jones grita como la rata, pero no está justificado para gritar como si fuera la rata, porque realmente él no se quema. En sentido estricto, por mucho que se duela, Jones finge el grito. La implicación de Jones es muy ficticia.

Crueldad en el arte animalista

El caso del artista Jones tiene menos relevancia para el problema que estamos planteando porque su arte no es animalista -ni tiene intención de serlo. El animal participa en la obra solo simbólicamente como medio para manifestar otros asuntos no específicamente animalistas. A pesar de la declarada posición animalista, hay ocasiones en que artistas y pensadores solo tienen verdaderamente un interés simbólico y conceptual por los animales, lo que les aleja del compromiso real y directo. Haraway advierte que tal es el caso de Derrida, que en *L'animal que donc je suis* (2006) incluye a su gato al principio de la obra como una presencia muy poderosa en su obra, pero luego "nunca más se volvió a saber del animal en ese libro" (Haraway, 2008: 20). Lo mismo podemos afirmar de la *performance* de Beuys *I like America and America likes me* (1974) (ver Fig. 2). En ella, el artista pasó tres días en una galería neoyorquina con un coyote vivo al que llamó *Little John*, y que poseía un indudable valor simbólico pues ese protagonista metafórico representaba la persecución de los nativos americanos (Tisdall, 2008: 10s). No obstante, Beuys confesó que dicha *performance* tenía una clara voluntad animalista: "Me gustaría elevar el estatus de los animales al de los humanos" (Beuys, 1993: 82). Ahora bien, a pesar de la considerable atención prestada en sus acciones al coyote, el animal estuvo simbólicamente al servicio de la agenda del artista y no se le prestó como animal real demasiada atención (Haraway, 1978: 37). Además, aunque durante la ejecución de la obra Beuys declaró haber entablado relación con el coyote, realmente el animal –usado como medio expresivo de significados en último término humanos- era obligado a vivir de forma antinatural, confinado en un espacio reducidísimo, algo que de entrada contradice el ideal animalista que la obra pretendía defender.



Fig. 2. Joseph Beuys. *I like America and America likes me*, 1974. Fuente: https://acortar.link/yBTjbz

La *performance* de Miru Kim *I Like Pigs and Pigs Like Me* (2011) (ver Fig. 3) es una gran expresión de arte con voluntad animalista. En ella, Kim pasó 104 horas viviendo desnuda con dos cerdas jóvenes rescatadas de un matadero, con la intención de identificarse con las dos cerdas, vivir como ellas y, en definitiva, ser como ellas. Tras la actividad artística, Kim quiso enviar a las cerdas a un santuario y la galería donde se realizó la obra se comprometió a financiar su cuidado. En consecuencia, los dos animales fueron encerradas en cajas de cartón y transportadas a una granja. Las cerdas enfermaron de neumonía y malnutrición. Para ellas, su participación en la exposición casi fue lo mismo que llevarlas al matadero. Kim se había dado cuenta durante la *performance* de que las cerdas estaban enfermas, pero no se preocupó de que recibieran atención sanitaria, ni de que su transporte posterior fuera seguro. A pesar de su declarado animalismo, lo primero para el artista fue su arte y el mensaje que suponía la *performance*. La intención de Kim con su obra era “concienciar al público de lo cerca que están los humanos de animales como los cerdos”, y, a pesar de sus irresponsabilidades, reclamó que “los activistas por los derechos de los animales se centren más en educar a las masas y atacar a las grandes granjas corporativas que dañan el medio ambiente e ignoran los derechos humanos, en lugar de una pequeña galería de arte que montó una exposición que hizo que la gente sintiera algo sobre lo animales que somos todos” (Miller, 2012). En el fondo, a Kim le preocupaban los animales como metáforas, símbolos, de asuntos humanos. Pero cuando valoramos a los animales en virtud de sus características humanas, realmente no los valoramos en sí mismos, que debería ser la meta del arte animalista. Kim rescató a las cerdas y mostró que tenían derecho a no ser maltratadas y a una vida mejor. Sus intenciones fueron buenas, pero sus acciones no fueron adecuadas. Como en otras obras, lo que el público realmente aprendió fue a legitimar el uso de animales en obras de arte cuya moralidad era cuestionable. Si se justifica el uso (cruel) de animales para el arte, no hay ninguna razón para no justificar también la manipulación animal con otros fines no artísticos. El arte no tiene derecho a ningún privilegio respecto al uso de los animales. Mucho menos cuando se confiesa animalista.



Fig. 3. Miru Kim. *I Like Pigs and Pigs Like Me*, 2011. Fuente: https://acortar.link/fJnuWF

GFP Bunny (2000) (ver Fig. 4) del bioartista Eduardo Kac es un buen ejemplo de una obra en la que, con intención animalista y antiantropocéntrica, sin embargo, el animal, mediante manipulación genética, es usado como mero medio simbólico y con cierta crueldad. Kac implanta a Alba, un conejo vivo, GFP, un gen de una medusa que hace que Alba aparezca de color verde cuando recibe cierta iluminación exterior. El conejo brilla, deviene centro de luz y, con ello, Kac pretende mostrar la quiebra del antropocentrismo y que el animal sustituye al ser humano como nuevo centro visual. Kac manipula como un simple objeto a nuestra disposición el cuerpo animal y muestra su irrelevancia para nuestra civilización antropocéntrica. A pesar de su intención

animalista, esta obra anuncia, según Wolfe (2010: 162), que el arte actual se mueve hacia una era posanimal. Paradójicamente, a pesar de su proyecto animalista, el cuerpo animal es tratado irrespetuosamente y usado como mero medio. Pero no todo el arte animalista es preso de este posanimalismo latente. No podemos universalizar esa afirmación como hace Wolfe. La obra de Sue Coe, p. e., con sus dibujos, ilustraciones y cómics, respeta a los animales y sus cuerpos, y enseña que el cuerpo animal no se ha vuelto irrelevante, de manera que esta época posmoderna no constituye una era posanimal. Es evidente que hacemos cosas mucho peores a los animales que lo que ha hecho Kac, pero consideramos que su arte, como el de otros artistas, en palabras de Singer, "trata a los animales vivos, al igual que los zoológicos, como objetos para nuestra diversión, por lo que me parece censurable" (Singer, 2011: 14).



Fig. 4. Eduardo Kac. *GFP Bunny*, 2000. Fuente: https://acortar.link/IPsub9

Más significativa es *Helena* (2000) (ver Fig. 5), una *performance* de Marco Evaristti. En ella, el artista coloca en unas mesas unas licuadoras no enchufadas a la corriente eléctrica con agua y peces de colores, y deja libertad a los visitantes para que las enchufen, las usen y obtengan sopa de pescado. Algunos lo hicieron, la obra fue criticada y, como consecuencia, continuó la *performance* pero ya sin la posibilidad de enchufar las licuadoras. La obra indudablemente, al dar libertad a los individuos para usar la batidora, "plantea la cuestión del poder que tenemos sobre los animales" (Baker, 2013a: 13). Expone con crudeza lo que de hecho la mayoría hace, es decir, metafóricamente enchufar la batidora, y de esa cruel disponibilidad de los animales que practicamos cotidianamente pretende la obra que tomemos conciencia. Es cierto que Evaristti con esta obra "estaría cuestionando nuestras relaciones con los animales", tan cierto como que "es cruel mantener peces de colores en un pequeño recipiente como una licuadora, y es horrible pensar que la gente pueda decidir triturarlos por capricho" (Baker, 2013a: 13). Barthes decía que el nacimiento y la muerte son hechos naturales y que si les quitamos historia, relato, contexto, nada hay que decir de ellos, pues son hechos, de manera que "repetir la muerte o el nacimiento no enseña literalmente nada. Para que esos hechos naturales accedan a un lenguaje verdadero es necesario insertarlos en un orden del saber" (Barthes, 1970: 163). Esto es lo que hace Evaristti, no repite sin más las muertes de los peces, sino que las incluye en un relato de saber que las hace significativas. Otra cosa es la eticidad de su método. La obra tiene una intención animalista, pero es cruel. Usa la misma crueldad que pretende denunciar, la que caracteriza gran parte de las acciones humanas respecto de los animales. No es lo mismo una obra de arte que empuja a reflexionar sobre lo que significa poner en marcha la licuadora -y ahí se podría haber quedado *Helena*-, que una obra que de hecho permite accionarla -que es lo que hace Evaristti. *Helena* es un ejemplo de arte que mata animales para que tomemos conciencia de que, aunque no lo hagamos directamente, nuestro estilo de vida supone el sacrificio y la muerte constante de animales.



Fig. 5. Marco Evaristti. *Helena*, 2000. Fuente: https://acortar.link/SPWZf2

Libertad artística y maltrato animal

La obra de Evaristti quiere representar algo horrible, la crueldad con que tratamos a los animales, y opta por la única manera artística de hacerlo: que la obra de arte sea en sí misma horrible. Y desde luego Evaristti lo consigue. Lo que cuestionamos es la eticidad de la obra. No es ético maltratar cruelmente a los animales para cuestionar esa misma crueldad. Con Longstaff, consideramos que Evaristti, con *Helena*, adopta una postura insostenible, porque no solo hay límites éticos al arte, sino también límites existenciales, vitales, previos a la moral: "¿Y si fuera un bebé humano el que estuviera en la batidora? Nuestra repulsión de sacrificar a un niño por el arte no se basa en la creencia de que simplemente sería ilegal hacerlo. La cuestión es más profunda" (Longstaff, 2003). Sacrificar animales por el arte, pero no humanos, da por sentada la diferencia radical y antropocéntrica entre humanos y animales. Ahora bien, no se puede hacer arte con una intención pretendidamente animalista y, al tiempo, seguir presuponiendo de fondo el antropocentrismo. Este arte intencionalmente animalista cuyos ejemplos hemos expuesto no podemos considerarlo en realidad animalista, porque en el fondo emplea la misma crueldad con los animales que la sociedad que critica. En el uso creativo o artístico de los animales con fines teóricos animalistas o como metáforas de problemas humanos, los artistas explotan a los animales, les hacen daño e incluso los sacrifican. En este arte sigue imperando la misma mentalidad de dominio que cosifica a los animales -y a los humanos. La crueldad contra los animales en el arte con intención animalista resulta especialmente inexplicable porque choca por completo con el presupuesto de fondo de la tendencia artística animalista: la exigencia de reconocimiento de derechos para los animales y, por tanto, una comprensión moral de los mismos.

No se puede defender sin más *Helena* o *Rat Piece* y justificar la anulación de la ética en favor de la estética, como si la libertad formal del arte le permitiese representar cualquier cosa precisamente porque es arte. De ese modo, se justificarían obras que usen el valor casi sagrado del arte como legitimación moral para representar inmoralidades. Pero el arte no puede dañar a los animales en nombre del arte ni de los propios animales, y realmente en esas obras el radicalismo estético supera las pretensiones animalistas. Vale menos el arte que el sufrimiento que produce a los animales y a muchos espectadores de ese arte. Ahora bien,

tampoco podemos condenar sin más aquellas obras y acabar con la libertad creativa desde la ética porque tengamos miedo a que unos individuos presenten como arte sus maltratos a los animales. En el arte no vale cualquier mensaje, el arte no justifica cualquier cosa; pero tampoco podemos limitarnos a subordinar la creatividad artística a la conformidad a unos valores. No puede admitirse que en nombre de la libertad creativa se legitime que los artistas queden exentos de las responsabilidades éticas y jurídicas exigibles a cualquier persona. Los artistas están sujetos a los mismos límites morales y legales que el resto de personas. Se hallan igualmente ligados a la eticidad, veracidad y legalidad: "Un artista no puede pretender la impunidad de la libertad artística y ser negacionista del holocausto, adicto al discurso del odio o pornógrafo infantil" (McCaughey, 2008). La libertad artística no puede justificar el maltrato animal. Los animales también están -o deberían estar- protegidos ante la posibilidad de que los artistas hagan lo que les parezca con ellos. Esto debería ser una evidencia indiscutible, especialmente en los artistas -en principio o autocalificados- animalistas. El resto de artistas (no animalistas) sí que podrían invocar que hay un maltrato social cruel contra los animales y que, por tanto, por qué ellos no pueden hacer con los animales lo que quieran. Y tendrían razón. No obstante, nuestra atención se centra en el arte con intenciones animalista porque es el que nos permite poner en juego la dialéctica entre los imperativos ético y estético, entre el arte y la moral. La pregunta acerca de si es ético emplear animales en el arte, incluso hasta provocarles la muerte, no es totalmente equivalente a la pregunta de si es ético hacerlo en la ciencia o en la cocina. Y no lo es en especial en lo que atañe -y esto es lo que nos interesa- a aquellas obras animalistas, como la de Evaristti. La diferencia esencial reside en el hecho de que en estas obras su intención última es cuestionar y condenar el maltrato humano al animal, algo que no ocurre en la ciencia y en la cocina. Podemos afirmar que no es ético hacerlo en ningún caso, y particularmente no lo es en el caso de esas obras de arte animalistas, en las que la defensa moral de los propios animales que sacrifican son paradójicamente su fin último.

Política de la vista

Tanto frente al arte que usa más o menos violentamente animales como metáforas y símbolos antropológicos, como frente al arte animalista que, libre de responsabilidades morales, se vale cruelmente de animales para defender la causa animal, defendemos un arte animalista con responsabilidad ética. Nadie espera del arte la solución real al maltrato animal. Sería una ingenuidad. El papel del arte es educativo, que las personas tomen conciencia de la crueldad que infligimos a los animales. Esta pedagogía esclarecedora del arte puede contribuir a que disminuya el daño que causamos. En *Sheep of Fools* (2005) (ver Fig. 6), un libro de ilustraciones, Sue Coe utiliza la estética para educarnos en sentido animalista mediante la representación del horror que padecen los animales por nuestra causa. La artista pretende que lleguemos a la conciencia del injusto sufrimiento que experimentan los animales como consecuencia de nuestra crueldad. Para ello, simboliza Auschwitz mediante escenas de mataderos, con ovejas que sangran y gritan en lugar de seres humanos. No pinta simplemente la violación de derechos, sino la salvaje violación corporal. "Hay algo demasiado espantoso en ser retenido en una habitación en que se atente contra tu cuerpo y no contra tus derechos", escribe Cousins (1994: 421). Coe pinta también un barco en llamas del que saltan las ovejas que estaban allí enjauladas, imagen que recuerda las horribles imágenes de personas saltando desde las Torres Gemelas el 11 de septiembre de 2001. Lo que representa plásticamente Coe es lo que Derrida expresa filosóficamente al señalar que esta cruel violencia contra los animales se puede "comparar a los peores genocidios (hay también genocidios de animales)" (Derrida, 2008: 42). Evitando la crueldad hacia los animales, el fin de la obra es educarnos en una conciencia animalista.

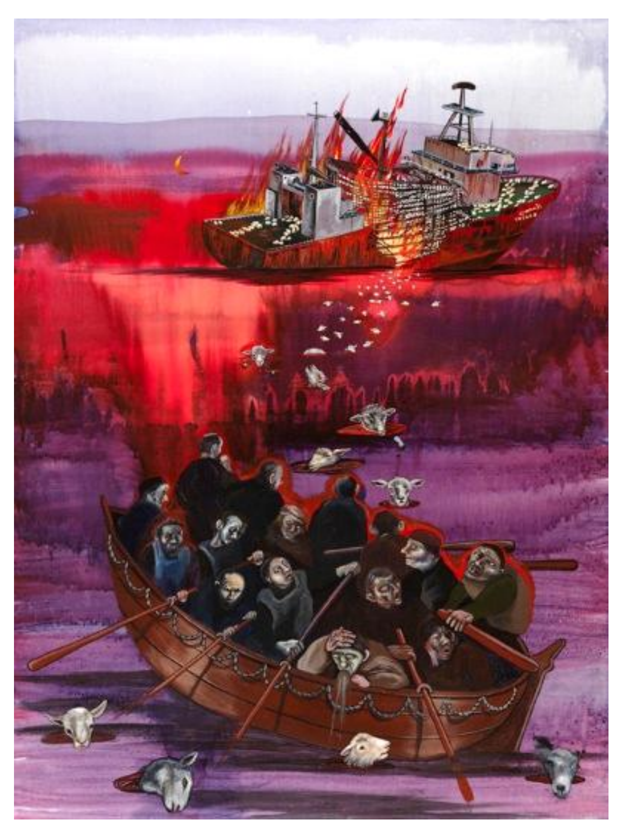


Fig. 6. Sue Coe. *Sheep of Fools*, 2005. Fuente: https://acortar.link/BoGFoq

Para mostrar el sufrimiento animal soslayando cualquier práctica artística cruel, el arte animalista puede valerse de animales virtuales mediante las nuevas tecnologías y evitar el sufrimiento animal real. Esta recomendación puede extenderse a cualquier otro tipo de arte que, con otros fines, emplee animales como símbolos. Un ejemplo de este arte animalista ético lo encontramos en las fotografías realizadas por Cronin de cerdos en camiones que van a morir sacrificados para la industria alimentaria. Con ellas pretende que el espectador tome conciencia del sufrimiento animal: "La fotografía pide al espectador que se dé cuenta de que este animal no es una mercancía, sino un ser vivo camino de su muerte" (Cronin, 2018: 2). En el proyecto artístico *Presence* (2015) (ver Fig. 7), Perttu Saksa presenta grandes fotografías en colores intensos y oscurecidos de vacas y caballos muertos. Percibimos la carne ensangrentada de los animales, casi se siente la piel sedosa y el pelo suave de los animales ya muertos. Esta de una terrible belleza se centra en la fotografía de los ojos de los animales mirándonos y mostrando que son seres únicos, valiosos. Vemos así su mirada mirándonos antes de ser solo carne, pura materia. El animal que nos mira parece vivo, pero nos hace pensar que tal vez "sea ya demasiado tarde para devolver la mirada (…) porque ya lo hemos convertido en carne" (Lostedt, 2020, párrafo 2). Su presencia interpelante nos hace mirar la muerte de frente. Estas fotografías son ejemplos de un arte animalista meditativo. La cultura visual como testigo del horror y representación de la crueldad es un método ético para la defensa animal, sin necesidad de violentar a los animales: "Las imágenes son jugadores activos en el juego de establecer y cambiar valores" (Mitchell, 2005: 105). Para educarnos en una ética animalista, ni es necesario ni se puede permitir un arte animalista violento y cruel con los animales. La cultura visual siempre ha influido en la protección y cuidado de los animales,

siempre ha habido "un fuerte componente visual en la ética animal y en las nociones de trato humanitario" (Burt, 2002: 22). En general, en el agitado, desconcertante e inmediato mundo de la ciudad moderna, "lo visual asume, y se le atribuye, una creciente autoridad para establecer distinciones" (Cherry, 2000: 2), de manera que puede ser considerado como la principal instancia creadora de valores.

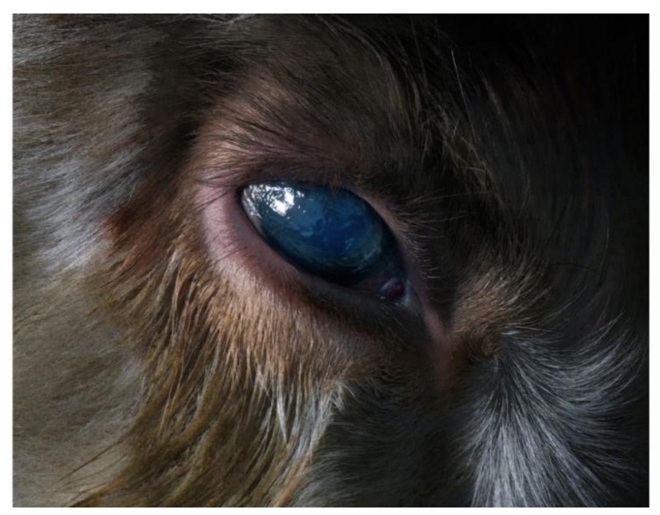


Fig. 7. Perttu Saksa. *Presence*, 2015. Fuente: https://acortar.link/MrYPyy

Ahora bien, para que las imágenes tengan esta potencia no pueden representar de forma simple la verdad, no pueden indicar -repetir- lo que es. En vez de ser un registro de lo visible, tienen que proporcionar una comprensión más profunda de lo que se ve y, al tiempo, usar retóricamente lo visible para persuadir y trasformar conciencias (véase Ritchin, 2013: 6). Para lograrlo, las imágenes de Cronin establecen una tensión dialéctica entre lo que se ve en ellas y lo horrible que no se ve explícitamente y que está anunciado en lo visto. Creemos que esta "política de la vista", tal como ha sido denominada (Pachirat, 2011: 15), producirá cambios más profundos en la forma que tenemos de ver y considerar a los animales que los que se pueden esperar de posiciones filosóficas, políticas o religiosas (véase Kean, 1998: 26s). Aunque "no hay forma de garantizar que el significado pretendido de una imagen se trasmita al espectador" (Cronin, 2018: 194), al llamar la atención dialécticamente sobre lo cultural y socialmente invisible, esta cultura artística visual, evitando conflictos morales, puede hacer mucho por la defensa de los animales despertando nuestra imaginación y facilitando así nuestra conexión empática con la perspectiva animal (véase Gruen, 2015: 102; Rifkin, 2009: 470). Las imágenes nos ponen delante el horror para que seamos conscientes y, en consecuencia, modifiquemos nuestra praxis.

La belleza interna como síntesis de lo estético y lo ético

Bien sabemos que el problema de fondo que estamos planteando entre lo estético y lo ético no se localiza exclusivamente en el ámbito del arte animalista, sino que representa, más bien, una cuestión esencial y general de la estética. En este plano básico debemos situarnos para afrontarlo con vistas a una posible solución teórica de esa dialéctica estética/ética. Ante dicho problema, la posición esteticista implica que "tanto el juicio ético como la mirada atenta se suspenden con demasiada facilidad ante el placer estético" (Baker, 2000: 75). Como si considerar algo como arte justificase, sin más mediaciones discursivas, cualquier obra, con independencia de toda ética. En el "Prefacio" de *The Picture of Dorian Gray*, Oscar Wilde presenta una conocida exposición de esta postura que prima lo estético por encima de todo. Allí escribe que "no existe un

libro moral o inmoral. Los libros están bien o mal escritos. Eso es todo” (Wilde, 2006: 3). Aunque solo busca la belleza, la perfección estética, el arte puede tratar cuestiones morales, y de hecho lo hace, pero “ningún artista tiene simpatías éticas (*ethical sympathies*)”, porque “la moralidad del arte consiste en el uso perfecto de un medio imperfecto” (Wilde, 2006: 3). Pero si el arte trasciende lo moral entonces, en el caso del arte animalista que aquí nos ocupa, “no hay límites a lo que un artista puede hacer a un animal, ya sea por desconsideración o, en ocasiones, por crueldad” (Baker, 2013b). Contra esta perspectiva esteticista que afirma la libertad artística frente a toda ética, ya Platón, en clave moralista, consideró que el imperativo estético del artista tiene que subordinarse al imperativo ético/político de constitución de una sociedad sobre bases racionales. Respecto de la poesía, escribe Platón (1988, 607a: 476), “sólo deben admitirse en nuestro Estado los himnos a los dioses y las alabanzas a los hombres buenos”, mientras que “si, en cambio, recibes a la Musa dulzona, sea en versos líricos o épicos, el placer y el dolor reinarán en tu Estado en lugar de la ley y de la razón”. Por este motivo, condenó y expulsó Platón de la *polis* a los poetas trágicos, porque no tenían como meta principal de su trabajo artístico un fin ético, enseñar a ser virtuosos, buenos ciudadanos racionales como Sócrates. En vez de ello, su radicalismo estético les llevaba a respetar exclusivamente su arte y a sacrificar en favor de él cualquier valor ético y social.

A pesar de lo que parece sugerir, esta estructura dilemática no implica que lo estético, y especialmente lo bello como categoría básica estética, sean inconciliables con los pensamientos y valores éticos. No damos preferencia a lo estético respecto de lo ético, pero tampoco podemos anteponer lo ético a lo estético de modo que se suspenda la libertad creativa del artista. Más bien, buscamos una belleza que sea compatible con la moral. Aspiramos a la conciliación de lo estético y lo ético. Hasta finales del s. XIX se presuponía que criticar y agredir el prestigio de la belleza equivalía a atacar a la moralidad. Lo bello era lo bueno y estaba al margen de los horrores del mundo. Era el objeto digno de ser buscado. Pero luego, ciertamente, hemos llegado a creer que, dado el horror del mundo real, buscar la belleza en el arte era una inmoralidad. Crear belleza en un mundo negativo y aterrador sería algo inhumano e injusto porque significa volverse de espaldas a la fea realidad que representa. Más inmoral e injusto sería el arte que pretendiese embellecer esa horrible realidad, y, más aún, si intentase modificar la actitud moral de los individuos ante dicha realidad en sentido afirmativo. Pero nuestra posición es otra. Ni ensalzamos lo estético –la belleza-, ni lo denigramos y lo evitamos. Nuestra reivindicación de la belleza se basa sobre el conocimiento de otros aspectos más profundos de la misma que, además, la hacen conciliable con la ética y el pensamiento. Lo primero que debemos afirmar es el reconocimiento de que es algo muy humano necesitar la belleza para compensar los horrores de la vida real: “La aniquilación de la belleza nos dejaría un mundo insoportable (*unbearable world*), igual que la del bien nos dejaría un mundo en el que no se podría vivir una vida completamente humana” (Danto, 2003: 60). No se puede condenar por inmoral esta actitud tan humana. Lo que hacemos es comprenderla y asimilarla. Tenemos que liberarnos del prejuicio que identifica lo bello con lo inmoral, como si buscar la belleza fuese algo indecente. No podemos despreciar la belleza, es algo muy importante en la existencia humana. Mientras el mundo sea feo, mientras haya injusticias, crueldad y horrores, habrá belleza. Necesitamos la belleza, no se puede vivir sin ella, no es algo que podamos elegir o no. Danto (2003: 123) confirma que “la belleza es un atributo demasiado humanamente significativo (*humanly significant*) como para desaparecer de la vida, o eso esperamos”.

La belleza es un constitutivo esencial de la existencia humana, pero lo bello no tiene que formar parte necesariamente del arte. Se puede hacer arte libre de belleza. Podemos hacer un arte bello, pero también podemos no hacerlo. Por ello, podemos sospechar que hasta que la realidad no deje de ser oscura y terrible, el arte, o al menos una gran parte de él, seguirá siendo tan oscuro y terrible como la propia realidad. Un arte que llorase esa herida realidad sería lo único que podría consolarnos. En consecuencia, lo segundo que debemos tener presente es que la belleza es algo optativo de la actividad artística y no es patrimonio exclusivo del arte. El propio pensar es un caso de experiencia vital no artística de lo estético. Podemos sentir estéticamente los pensamientos como algo bello. La belleza por tanto no es un elemento estético añadido, exterior, sino que existe una ‘belleza interna’ que está unida indisolublemente al pensar, a las ideas y valores éticos. Esto es lo que quiso decir Hegel (1989: 85) cuando determinó lo bello como “la apariencia sensible de la idea”. Lo estético, la belleza, no es un ropaje que se añade a una idea, sino su propio aparecer, o sea, algo

interno a la misma idea. Por esto no admitimos aquel dilema radical del que partíamos entre lo estético y lo ético/ideológico, entre el esteticismo y el moralismo. No renunciamos a lo bello ni a la idea, en concreto a la idea ética, que es la que aquí nos interesa, sino que consideramos que están unidos internamente. De hecho, en la obra de arte, la síntesis esencial entre la idea ética y la propia obra es lo que explica su belleza. La obra es bella cuando fusiona esencialmente sus ideas, su pensamiento, con su estética. Esto significa que la belleza no es la cualidad primera de la obra y que, entonces, de ahí se pueda deducir su calidad artística. No, más bien la belleza es la consecuencia de la adecuación artística, es decir, de la unidad interna en la obra del pensamiento (ético) y su esteticidad. Solo así puede la belleza de la obra formar parte de su dimensión significativa. Lo bello es consecuencia tanto de la estética de la obra, de su apariencia, como de su contenido de sentido. Ni debemos ni podemos separar el significado ético de la obra artística de su estética, de su belleza. La belleza interna es la belleza compatible con la ética, la esteticidad que se fusiona indisolublemente con la eticidad.

CONCLUSIÓN

Hemos presentado obras de arte en las que el mensaje ético animalista que defienden, es contradicho por su propia estética. El impulso estético les lleva a realizar ciertas actividades artísticas crueles con los animales que niegan aquella ética animalista. Aunque declaran una intención animalista, en esas obras el imperativo estético se erige en su único dios, hasta el extremo de sacrificar a los propios animales que parecían defender. Por mucho que esos actos artísticos tengan la intención de trasformar la conciencia de sus espectadores en sentido animalista mediante una estética radical, lo que no puede ni debe hacer ese arte es maltratar a los animales, justo lo contrario de lo que reclama la ética animalista que supuestamente apoya. Nuestro problema no es si tenemos derecho o no a mostrar crueldad y dolor de forma estética, bella. Lo que afirmamos es que no tenemos derecho a maltratar, a usar violentamente, animales para trasmitir un mensaje ético, por muy animalista que sea ese mensaje. Ahora bien, tampoco sostenemos como principio artístico que lo ético pueda refrenar la creatividad estética. Nuestro propósito es sortear esta dialéctica aparentemente inconciliable que se establece entre lo ético y lo estético, no ya solo respecto de la ética animalista, sino como problema general del arte y el pensamiento. Nuestra conclusión es que la única forma de poner de acuerdo a uno y otro es que lo estético sea justamente el manifestarse de lo ético. No se pueden encajar *a posteriori*, como si fuesen dos piezas aparte y separadas, que luego reunimos. La belleza, lo estético, no puede ser algo externo al sentido ético, como un añadido independiente de él. La belleza tiene que ser interna al contenido de la obra, a su significado ético. La esteticidad de la obra ha de ser el aparecerse mismo de su mensaje ético animalista. De este modo se reconcilian lo ético y lo estético, y se evitaría cualquier forma de violencia artística contra los animales en al arte animalista.

BIBLIOGRAFÍA

ACAMPORA, R. (2008). H-Animal thread, February 8. https://networks.h-net.org/h-animal

BAKER, S. (2000). *The Postmodern Animal*. Reaktion Books.

BAKER, S. (2006). *You Kill Things* to *Look* at *Them*: *Animal Death* in *Contemporary Art. En The Animal Studies Group, Killing Animals* (pp. 69-95). University of Illinois Press.

BAKER, S. (2013a). *Artist/Animal*. University of Minnesota Press. https://doi.org/10.5749/minnesota/9780816680665.001.0001

BAKER, S. (2013b). Animals, Artists and the Question of Ethics. University of Minnesota Press, 30 January. http://www.uminnpressblog.com/2013/01/animals-artists-and-question-of-ethics.html

BARTHES, R. (1970). *Mythologies* (1957). Seuil.

BEUYS, J. (1993). Interview with W. Sharp (1969). En Kuoni, C. (edra.) *Energy Plan for the Western Man – Joseph Beuys in America. Writings and Interviews with the Artist* (pp. 77-92). Four Walls Eight Windows.

BROGLIO, R. (2011). *Surface Encounters: Thinking with Animals and Art*. University of Minnesota Press. htttps://doi.org/10.5749/minnesota/9780816672967.001.0001

BURT, J. (2002). *Animals in Film*. Reaktion Books.

CHAPMAN, K. (2003). The Human Zoo. *Hatton Gallery*, 28 June. http://www.undo.net/it/mostra/14984

CHERRY, D. (2000). *Beyond the Frame: Feminism and Visual Culture, Britain, 1850–1900*. Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203351314

COUSINS, M. (1994). Danger and Safety. *Art History*, 17(3), 418-423.

CRONIN, J. K. (2018). *Art for animals: visual culture and animal advocacy, 1870–1914*. The Pennsylvania State University Press. https://doi.org/10.5325/j.ctv14gpbw4

DANTO, A. C. (2003). *The Abuse of Beauty: Aesthetics and the Concept of Art*. Open Court.

DERRIDA, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo* (2006). Trad. de C. Peretti y C. Rodríguez Marciel. Trotta.

DION, M, (2017). Some Notes Towards a Manifesto for Artists Working With or About the Living World. En Erickson, R. y *Dion*, M. (eds.) *Misadventures of a 21st-Century Naturalist (pp. 84-85).* Yale University Press-Institute of Contemporary Art.

GIONI, M. (2007). Where the Wild Things Are. *Tate Etc*, 11, 35. https://www.tate.org.uk/tate-etc/issue-11-autumn-2007/where-wild-things-are

GRUEN, L. (2015). *Entangled Empathy: An Alternative Ethic for Our Relationships with Animals*. Lantern Books.

HANSON, K. (1998). How Bad Can Good Art Be? En Levinson, J. (ed.) *Aesthetics and Ethics: Essays at the Intersection* (pp. 204-226). Cambridge University Press.

HARAWAY, D. (1978). Animal Sociology and a Natural Economy of the Body Politic, Part II: The Past Is the Contested Zone: Human Nature and Theories of Production and Reproduction in Primate Behavior Studies. *Signs*, 4(1), 37-60.

HARAWAY, D. (2008). *When Species Meet*. University of Minnesota Press.

HARRIES, M. (2007). Regarding the Pain of Rats: Kim Jones's *Rat Piece*. *TDR: The Journal of Performance Studies*, 51(1), 160-165. https://doi.org/10.1162/dram.2007.51.1.160

HEGEL, G. W. F. (1989). *Lecciones sobre la estética (1820-29)*. Trad. de A. Brotóns. Akal.

KEAN, H. (1998). *Animal Rights: Political and Social Change in Britain Since 1800*. Reaktion Books.

HORTA, Ó. (2017). *Un paso adelante en defensa de los animales*. Plaza y Valdés.

KRAUSS, R. (1999). '*A Voyage on the North Sea': Art in the Age of the Post-Medium Condition*. Thames and Hudson.

LONGSTAFF, S. (2003). Animal Rights and Artistic Freedom. *Arts Law Centre of Australia* 30 June. http://www.artslaw.com.au/articles/entry/animal-rights-and-artistic-freedom

LOSTEDT, M. (2020). *Perttu Saksa's work on our relationship with the environment*. http://www.perttusaksa.com/text1Lummaa

LUHMANN, N. (2005). *El arte de la sociedad* (1995). Trad. de J Torres. Herder.

MCCAUGHEY, P. (2008). On the Edge. *The Australian*, 7 June.

MILLER, M. E. (2012). Miru Kim's Nude Art with Pigs Made Them Sick, Activist Says. *Miami New Times*, 12 January. http://www.miaminewtimes.com/2012-01-12/news/miru-kim-s-nude-artwith-pigs-made-them-sick-activist-says/full

MITCHELL, W. J. T. (2005). *What Do Pictures Want? The Lives and Loves of Images.* University of Chicago Press. DOI: 10.7208/chicago/9780226245904.001.0001

ORR, D. (2002). *The Nature of Design. Ecology, Culture and Human Intention*. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oso/9780195148558.001.0001

PACHIRAT, T. (2011). *Every Twelve Seconds: Industrialized Slaughter and the Politics of Sight*. Yale University Press. https://doi.org/10.12987/9780300152685

PLATÓN. (1988). *La República*. Trad. de C. Eggers Lan. En Platón, *Diálogos IV*. Gredos.

RIFKIN, J. (2009). *The Empathic Civilization: The Race to Global Consciousness in a World in Crisis*. Jeremy P. Tarcher/Penguin.

RITCHIN, F. (2013). *Bending the Frame: Photojournalism, Documentary, and the Citizen*. Aperture.

SINGER, P. (2011). Beyond Animal Liberation. Interview by Giovanni Aloi. *Antennae*, 19, 9-15.

THOMPSON, N. (2005). *Becoming Animal: Contemporary Art in the Animal Kingdom*. MIT Press.

TISDALL, C. (2008). *Joseph Beuys: Coyote*. Thames and Hudson.

WATT, Y. (2011). Artists, Animals and Ethics. *Antennae*, 19, 62-72.

WILDE, O. (2006). *The Picture of Dorian Gray* (1890). Oxford University Press.

WOLFE, C. (2010). *What is Posthumanism?* University of Minnesota Press.

BIODATA

Carmen GUTIÉRREZ-JORDANO: Graduada en Bellas Artes. Máster en Bellas Artes de la Universidad de Sevilla. Es Contratada de Formación de Profesorado Universitario del Ministerio de ciencia, Innovación y Universidades en el Departamento de Pintura de la Universidad de Sevilla. Docente en este Departamento de Pintura. Algunos de los últimos artículos publicados son: "Arte de contacto interespecies: las prácticas artísticas contemporáneas de cuidado hacia los animales no humanos", coautoría con Carmen Andreu-Lara, *AusArt*, 12(2), 2024, 163-173 ; "Una ética empática como fundamento de la apreciación estética no antropomorfista de los animales", *Perseitas*, 12, 2024, 246-272 ; "El pincel como puñal. La estructura dialéctica de la pintura de Tiziano como herida y refugio", *Alpha. Revista de Artes, Letras y Filosofía*, nº 57, 2023, 173-196; "La educación del cuidado de la alteridad animal en el arte animalista", *Sonda. Investigación en Artes y Letras*, 12, 2023, 58-73; "Pintar pintura. Pintura pura, modernidad y desidealización en el arte de Édouard Manet". *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, v. XLV, núm. 123, (2023), pp. 151-178. DOI: https://doi.org/10.22201/iie.18703062e.2023.123.2825



Código: ut30pr1092025




NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 30, n.º 109, 2025, e15098814
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555
Para citar utilice este ARK: https://n2t.net/ark:/31467/utopraxis/15098814
Depositado en Zenodo: https://doi.org/10.5281/zenodo.15098814

La reconfiguración del ser humano y la sociedad en la era del posthumanismo: reflexiones filosóficas y políticas sobre la naturaleza, la identidad y la justicia

The Reconfiguration of Human Being and Society in the Age of Posthumanism: Philosophical and Political Reflections on Nature, Identity, and Justice

Idana Beroska RINCÓN SOTO
https://www.orcid.org/0000-0002-8026-0042
idanaberoskarincon@gmail.con / idana.rincon.soto@una.cr
Universidad Nacional Costa Rica, Universidad Hispanoamericana Costa Rica, Universidad del Zulia, Venezuela

RESUMEN

Este artículo explora la intersección entre metafilosofía, filosofía social y política, y las corrientes del transhumanismo y posthumanismo, analizando cómo los avances tecnológicos, como la inteligencia artificial y la biotecnología, están reconfigurando el concepto de humanidad y las estructuras sociales. El objetivo es generar un marco teórico que permita reflexionar sobre las implicaciones éticas, políticas y sociales de estos desarrollos. La metodología aplicada es de carácter teórico-analítico, utilizando una revisión crítica de autores clave como Habermas (2003), Bostrom (2014) y Zuboff (2019, entre otros, para abordar cómo las innovaciones tecnológicas están desafiando los límites de lo humano y sus repercusiones en las dinámicas de poder. Los resultados indican que la tecnología está acentuando desigualdades sociales, poniendo en riesgo el libre albedrío y creando nuevas jerarquías basadas en el acceso a avances como la edición genética o la automatización. Además, plantea la necesidad de desarrollar marcos éticos que regulen estas tecnologías y protejan a las personas más vulnerables. En conclusión, la convergencia entre filosofía y tecnología nos impulsa a repensar los fundamentos de la existencia humana. Es urgente establecer estructuras éticas y políticas que orienten el uso de las tecnologías emergentes hacia el bienestar común, evitando que profundicen las desigualdades y deshumanicen a la sociedad.

Palabras clave: transhumanismo, posthumanismo, filosofía social, inteligencia artificial, biotecnología, ética tecnológica.

ABSTRACT

This article explores the intersection between metaphilosophy, social and political philosophy, and the currents of transhumanism and posthumanism, analyzing how technological advances, such as artificial intelligence and biotechnology, are reconfiguring the concept of humanity and social structures. The objective is to generate a theoretical framework that allows reflection on the ethical, political and social implications of these developments. The methodology applied is theoretical-analytical in nature, using a critical review of key authors such as Habermas (2003), Bostrom (2014) and Zuboff (2019, among others), to address how technological innovations are challenging the limits of the human and their repercussions on power dynamics. The results indicate that technology is accentuating social inequalities, putting free will at risk and creating new hierarchies based on access to advances such as gene editing or automation. In addition, it raises the need to develop ethical frameworks that regulate these technologies and protect the most vulnerable people. In conclusion, the convergence between philosophy and technology drives us to rethink the foundations of human existence. It is urgent to establish ethical and political structures that guide the use of emerging technologies towards the common good, preventing them from deepening inequalities and dehumanizing society.

Keywords: transhumanism, posthumanism, social philosophy, artificial intelligence, biotechnology, technological ethics.

Recibido15-11-2024 ● Aceptado: 02-02-2025

INTRODUCCIÓN

La aceleración de los avances tecnológicos en las últimas décadas ha desencadenado un debate profundo y multifacético sobre el futuro del ser humano y la organización de nuestras sociedades. El transhumanismo, como movimiento filosófico y científico, aboga por la utilización de la tecnología para superar las limitaciones biológicas humanas, mientras que el posthumanismo propone una nueva era en la que la distinción entre lo humano y lo no-humano se diluye, abriendo un horizonte de posibilidades para la existencia. Sin embargo, este replanteamiento de lo que significa ser humano no está exento de tensiones filosóficas y políticas.

Desde una perspectiva metafilosófica, el desafío consiste en cómo la filosofía misma puede abordar la transformación radical de su sujeto de estudio: el ser humano. En este contexto, surgen preguntas sobre los límites de la naturaleza humana, la relación entre lo natural y lo artificial, y la validez de los paradigmas filosóficos tradicionales ante un futuro donde lo biológico y lo tecnológico se entrelazan de maneras inéditas.

En el ámbito de la filosofía social y política, las transformaciones propuestas por el transhumanismo plantean interrogantes sobre las implicaciones de estos avances en términos de justicia, equidad y poder. Si la tecnología permite "mejorar" a ciertos individuos, ¿cómo afectará esto a las estructuras sociales ya existentes y a la distribución del poder en las sociedades? Además, se deben reconsiderar los conceptos de derechos humanos y ciudadanía, en un mundo donde las nociones de identidad y agencia se ven profundamente alteradas.

Finalmente, los debates entre transhumanismo y posthumanismo sitúan al ser humano en una encrucijada existencial: la posibilidad de trascender los límites biológicos tradicionales conlleva no solo la promesa de una vida mejorada, sino también dilemas éticos sobre el significado de la existencia, la dignidad y la esencia de lo que entendemos como "humano". El posthumanismo, en particular, sugiere que estamos entrando en una nueva etapa histórica en la que nuestras categorías morales y políticas necesitan una revisión exhaustiva, estas dimensiones interrelacionadas, abordando cómo la transformación del ser humano a través de la tecnología reconfigura nuestra comprensión de la naturaleza, la identidad y las bases de la justicia social y política en el siglo XXI.

REFLEXIONES FILOSÓFICAS

1. Metafilosofía: Repensando la Filosofía en la Era Tecnológica

La metafilosofía, como el estudio de la naturaleza y los límites de la filosofía misma, nos invita a preguntarnos cómo esta disciplina se transforma frente a las realidades emergentes del transhumanismo y posthumanismo. En este sentido, Hilary Putnam (2004) sugiere que la filosofía debe mantenerse en constante diálogo con la ciencia y la tecnología, y que los avances en estos campos pueden expandir y redefinir las fronteras filosóficas tradicionales. Putnam señala que, en una época de cambios vertiginosos, la filosofía debe ser capaz de cuestionar no solo el conocimiento, sino también su propia estructura como disciplina.

Del mismo modo, David Chalmers (2010), un filósofo contemporáneo del área de la mente y la conciencia discute cómo las tecnologías futuras, como la inteligencia artificial, desafían nuestras ideas sobre la conciencia y el ser. Si la mente humana puede ser replicada o mejorada artificialmente, la metafilosofía debe abordar qué significa ser consciente y qué implicaciones tiene esto para las teorías del conocimiento y la ontología del ser. No obstante, Nick Bostrom (2014), uno de los principales defensores del transhumanismo, extiende estos debates al ámbito metafilosófico, preguntándose si la filosofía está equipada para enfrentar los problemas éticos y ontológicos que plantea la posibilidad de modificar radicalmente lo humano. Según Bostrom, la filosofía no solo debe reaccionar a estos cambios, sino anticiparlos, proporcionando un marco crítico para guiar el futuro de la humanidad.

2. Filosofía Social y Política: Poder, Justicia y Tecnología

El impacto social y político del transhumanismo plantea preguntas cruciales sobre justicia y poder. Jürgen Habermas (2003), en su obra El futuro de la naturaleza humana, critica el transhumanismo desde una perspectiva ética y política, argumentando que la manipulación genética y la modificación tecnológica pueden acentuar las desigualdades sociales y socavar los cimientos de la democracia. Para Habermas, la idea de un ser humano "mejorado" podría llevar a una fractura entre quienes tienen acceso a estas tecnologías y quienes no, creando una nueva clase de "subhumanos" en un orden social profundamente desigual.

Por su parte, Michael Sandel (2007), en su libro Contra la perfección, critica la búsqueda de la "mejora" humana a través de la tecnología. Sandel se opone a la idea de que la ingeniería genética y las tecnologías transhumanistas puedan ser herramientas neutrales, argumentando que estas innovaciones cambiarán nuestras concepciones de la virtud, el mérito y la dignidad humana. Desde esta perspectiva, la filosofía social y política debe abordar no solo la equidad en el acceso a las tecnologías, sino también las implicaciones morales de intentar mejorar la naturaleza humana. Un enfoque contemporáneo proviene de Rosi Braidotti (2013), quien desde el posthumanismo aboga por una "política afirmativa" que acepte la disolución de las fronteras tradicionales entre humano y no-humano. En su obra *The Posthuman,* Braidotti plantea que, en lugar de resistir los cambios tecnológicos, la sociedad debería enfocarse en desarrollar nuevas formas de subjetividad y organización política que trasciendan las jerarquías tradicionales. Este enfoque abre la puerta a un marco ético y político basado en la interdependencia entre humanos, máquinas y la naturaleza.

3. Transhumanismo y Posthumanismo: Repensando la Identidad y el Ser

El transhumanismo ha sido objeto de múltiples críticas y análisis. Max More (2013), uno de los teóricos más destacados del transhumanismo, argumenta que las tecnologías emergentes tienen el potencial de mejorar radicalmente la vida humana, extendiendo nuestra longevidad, inteligencia y capacidades físicas. More defiende la idea de que los avances biotecnológicos permitirán a los seres humanos superar las limitaciones naturales, y propone una ética basada en la automejora y el progreso científico.

Sin embargo, el posthumanismo propone una perspectiva crítica ante la narrativa transhumanista. Donna Haraway (1991), en su influyente ensayo Manifiesto Cyborg, cuestiona la distinción entre humano y máquina, sugiriendo que ya vivimos en una era en la que lo humano se ha fusionado con lo tecnológico. Haraway plantea que las categorías de identidad y cuerpo se encuentran en un estado de transición y que el concepto de lo "humano" debe ser revisado para incluir la hibridación con lo no-humano. Por otro lado, Catherine Hayles (1999), en su obra *How We Became Posthuman*, explora cómo la información ha superado el materialismo biológico tradicional, afirmando que nuestras concepciones de la identidad, la conciencia y el cuerpo están cambiando drásticamente en la era de la digitalización. Desde su perspectiva, la transición a lo posthumano no se trata solo de una cuestión de tecnología, sino de una transformación ontológica que requiere un replanteamiento filosófico sobre lo que significa existir en el mundo contemporáneo.

METODOLOGÍA

Para un abordaje filosófico que integre metafilosofía, filosofía social y política, transhumanismo y posthumanismo, una metodología adecuada sería la hermenéutica filosófica. Esta metodología se centra en la interpretación profunda de textos y conceptos filosóficos, permitiendo analizar cómo las ideas y teorías han evolucionado a lo largo del tiempo y cómo se relacionan entre sí. La hermenéutica filosófica derivada de autores como Hans-Georg Gadamer y Martin Heidegger, se utiliza para interpretar y dar sentido a los conceptos filosóficos dentro de un contexto histórico y cultural. Esta metodología permite no solo desentrañar las conexiones entre diferentes corrientes de pensamiento, sino también analizar críticamente los textos y teorías en diálogo con el presente.

Para sustentar este abordaje, se utilizaron textos filosóficos de autores clave en cada una de las áreas discutidas (metafilosofía, filosofía social y política, transhumanismo y posthumanismo), así la hermenéutica filosófica permitió interpretar las ideas de estos autores en su contexto histórico, observando cómo sus teorías se relacionan con los desafíos actuales. Por ejemplo, el análisis de Habermas y Sandel permitió contrastar cómo el pensamiento crítico sobre justicia social ha evolucionado en relación con las tecnologías emergentes.

La metodología hermenéutica también se aplicó al poner en diálogo a los autores entre sí. Las ideas de Putnam y Bostrom sobre los límites del conocimiento y la ética de la mejora humana, fueron reinterpretadas en conjunto con los postulados de Haraway y Braidotti, quienes cuestionan la naturaleza misma del "ser humano" en la era tecnológica. Este enfoque permitió establecer un puente entre las tres dimensiones filosóficas tratadas. Al aplicar la hermenéutica filosófica, el análisis no se limitó a los textos filosóficos en abstracto, sino que se consideraron las implicaciones sociales, políticas y tecnológicas contemporáneas. Se interpretaron las teorías filosóficas a la luz de los debates actuales sobre biotecnología, inteligencia artificial y los cambios sociales que estas tecnologías traen consigo. Esto permitió una comprensión más rica y matizada de cómo las nociones de poder, justicia y identidad se ven desafiadas en la era del posthumanismo.

Reflexión crítica, permitió una reflexión crítica sobre los límites de los marcos filosóficos tradicionales y cómo deben adaptarse para abordar las cuestiones emergentes en torno al transhumanismo. Este proceso de interpretación permitió no solo el análisis de los textos, sino la creación de una narrativa coherente que integra estas diversas áreas del pensamiento filosófico en una visión más amplia de los desafíos futuros. El uso de la hermenéutica en este artículo permitió articular una estructura que enlaza tres campos aparentemente dispares (metafilosofía, filosofía social y política, y transhumanismo/posthumanismo). El enfoque interpretativo se utilizó para leer críticamente las ideas de cada autor y establecer conexiones entre las corrientes de pensamiento. De este modo, no solo se analizó cada tema por separado, sino que también se exploraron las intersecciones y tensiones entre ellos.

Este proceso interpretativo reveló cómo la tecnología y la biotecnología no solo desafían nuestras nociones filosóficas sobre lo humano, sino que también reconfiguran nuestras estructuras sociales y políticas. Así, la hermenéutica filosófica proporcionó la base metodológica para entender, cuestionar y articular las implicaciones éticas, políticas y ontológicas del transhumanismo y el posthumanismo.

RESULTADOS

El tema que hemos planteado en la relación entre metafilosofía, filosofía social y política, y las corrientes de transhumanismo y posthumanismo tiene aplicaciones prácticas muy relevantes en el contexto actual. A partir de la teoría, podemos generar una discusión centrada en cómo las innovaciones tecnológicas, especialmente en áreas como la inteligencia artificial (IA), la biotecnología y la automatización, están reconfigurando el concepto de ser humano y su impacto en las estructuras sociales y políticas.

APLICACIONES PRÁCTICAS ACTUALES

1. Modificación genética y biotecnología: la edición de genes humanos

La edición genética mediante tecnologías como CRISPR-Cas9 es un ejemplo claro de cómo los avances en biotecnología están desafiando nuestros marcos filosóficos y éticos. En 2018, la noticia del nacimiento de los primeros bebés genéticamente modificados en China (Lulu y Nana) levantó un debate global sobre la ética de la manipulación genética. Habermas (2003) había anticipado este debate al advertir que la modificación genética podría acentuar desigualdades y crear nuevas jerarquías sociales entre aquellos que pueden acceder a estas tecnologías y quienes no. Los datos actuales sobre la creciente inversión en biotecnología y la edición genética, que se espera que alcance un valor de 23.1 mil millones de dólares para 2025, sugieren que este no es solo un debate teórico, sino un área de aplicación práctica que impacta la vida

de millones de personas. El transhumanismo defiende la mejora genética como un derecho humano, pero críticos como Michael Sandel (2007) señalan que esta práctica puede generar profundas divisiones éticas y sociales.

2. Inteligencia Artificial y el futuro del trabajo

Otro ámbito donde estas teorías se aplican es en el impacto de la automatización y la inteligencia artificial en el empleo y las relaciones de poder. Según un informe de McKinsey & Company (2017), entre 400 y 800 millones de empleos podrían ser reemplazados por la automatización para 2030. Esto plantea preguntas éticas y políticas fundamentales, relacionadas con el acceso a los beneficios de la automatización y el papel de las políticas públicas para mitigar el impacto social. Filósofos como Nick Bostrom (2014) y David Chalmers (2010) abordan la IA desde una perspectiva transhumanista, donde se plantea que las máquinas superinteligentes podrían no solo reemplazar el trabajo humano, sino incluso superar las capacidades humanas en casi todas las áreas. Si bien esto promete beneficios en eficiencia y productividad, también plantea una crisis política y social, como señala Rosi Braidotti (2013), quien argumenta que estas transformaciones tecnológicas amenazan con deshumanizar nuestras sociedades si no se desarrollan marcos éticos adecuados.

3. El control digital y la pérdida de privacidad

Un ámbito práctico donde el posthumanismo se cruza con la filosofía social y política es en el creciente uso de tecnologías de vigilancia digital. La recolección masiva de datos personales por parte de gobiernos y corporaciones plantea preocupaciones sobre la privacidad, el poder y el control social. Shoshana Zuboff (2019), en su obra *The Age of Surveillance Capitalism*, explica cómo las plataformas digitales se han convertido en instrumentos de control social, manipulando el comportamiento de las personas a través de algoritmos y sistemas de vigilancia que pueden rastrear y predecir nuestras decisiones. Estos avances, alimentados por el crecimiento de la inteligencia artificial y el análisis de datos masivos, plantean preguntas filosóficas sobre el poder, la autonomía y la soberanía individual, tal como lo anticiparon autores como Foucault en su análisis sobre el biopoder y el control de los cuerpos y mentes humanas.

DISCUSIÓN: DESAFÍOS ÉTICOS Y SOCIALES EN LA APLICACIÓN

La aplicación práctica de estas teorías revela una serie de tensiones éticas y sociales. A continuación, presentamos algunas de las preguntas clave que se derivan del análisis teórico y cómo autores y datos actuales ayudan a formular una discusión crítica: ¿Quién controla la tecnología y quién se beneficia de ella? En un contexto donde las empresas tecnológicas y las élites políticas controlan gran parte de las tecnologías emergentes, surge la pregunta de si estamos creando un mundo donde solo una minoría tendrá acceso a las mejoras y oportunidades proporcionadas por el transhumanismo. Según el informe del *World Economic Forum* (2020), la concentración del poder tecnológico en unas pocas corporaciones amenaza con acentuar las desigualdades globales.

En ese sentido, Jürgen Habermas (2003) y Michael Sandel (2007) sugieren que la filosofía social y política debe cuestionar quién controla estas tecnologías y cómo sus beneficios pueden distribuirse equitativamente. El debate sobre la justicia distributiva en la era de la IA y la biotecnología está en el corazón de estos análisis. El dilema ético de la mejora humana: ¿dónde están los límites? Mientras el transhumanismo promueve la idea de que la mejora tecnológica es una extensión natural del progreso humano, autores como Francis Fukuyama (2002) en *Our Posthuman Future* y Sandel (2007) advierten que intentar mejorar la condición humana a través de la tecnología puede llevar a consecuencias imprevistas y a la creación de

nuevas desigualdades. En este sentido, el uso de tecnologías como la edición genética plantea cuestiones sobre los límites éticos de la intervención humana en la naturaleza.

Datos recientes de la Organización Mundial de la Salud (OMS) muestran que muchos países están regulando estas prácticas, con prohibiciones específicas sobre la modificación genética que pueda ser heredada por futuras generaciones. ¿Cómo afecta la tecnología nuestra concepción de lo humano? La creciente fusión entre humanos y máquinas, tal como lo analizan Haraway (1991) y Hayles (1999), cuestiona las concepciones tradicionales de la identidad y el ser humano. Si nuestras decisiones, pensamientos y acciones pueden ser predichos, manipulados o aumentados por máquinas, ¿qué queda de la autonomía humana? Este es uno de los dilemas más importantes de la filosofía posthumanista, y las discusiones sobre el libre albedrío y la identidad humana están siendo replanteadas en este nuevo escenario.

La integración de la tecnología con nuestras vidas cotidianas ha hecho que estas cuestiones sean más relevantes que nunca. Según una encuesta reciente de *Pew Research Cente*r (2023), el 59% de los adultos en Estados Unidos cree que la IA y las biotecnologías cambiarán significativamente el concepto de lo que significa ser humano en los próximos 50 años. Los avances tecnológicos, si no son gestionados de manera ética y equitativa, podrían aumentar las disparidades económicas y sociales, beneficiando desproporcionadamente a las élites tecnológicas y políticas. La fusión entre lo humano y lo tecnológico está transformando las concepciones filosóficas sobre la identidad, el ser y la autonomía, lo que requiere un nuevo marco ético. Dado el impacto de tecnologías como la inteligencia artificial y la edición genética, es imperativo que las sociedades desarrollen marcos regulatorios que protejan a las personas más vulnerables y promuevan una distribución justa de los beneficios tecnológicos.

CONCLUSIÓN

A partir de la teoría filosófica, hemos evidenciado cómo el diálogo entre metafilosofía, filosofía social y política, y transhumanismo/posthumanismo ofrece una lente poderosa para analizar los desafíos y oportunidades de las tecnologías emergentes en el contexto actual. La necesidad de marcos éticos y políticos que guíen estos avances no es solo un problema académico, sino una cuestión urgente que afecta a la estructura misma de nuestras sociedades.

La relación entre metafilosofía, filosofía social y política, y las corrientes de transhumanismo y posthumanismo nos invita a reflexionar profundamente sobre el devenir de la humanidad en una era de vertiginosos avances tecnológicos. En este cruce de caminos filosóficos, lo que está en juego no es solo la forma en que entendemos las tecnologías emergentes, sino la redefinición del ser humano en su esencia más fundamental. Enfrentamos un escenario en el que los límites entre lo biológico y lo artificial se diluyen, y las preguntas filosóficas tradicionales sobre la identidad, el libre albedrío y la autonomía deben reconfigurarse ante la irrupción de la inteligencia artificial, la edición genética y las tecnologías de vigilancia masiva.

Este debate no solo es académico, sino que posee implicaciones inmediatas en el tejido de nuestras sociedades. La automatización del trabajo, el control de datos personales y la biotecnología ya están transformando nuestras vidas cotidianas, creando nuevas jerarquías de poder y ampliando las desigualdades económicas y sociales. En este sentido, la filosofía social y política tiene un papel crucial en la creación de marcos éticos que garanticen una distribución equitativa de los beneficios tecnológicos y limiten su uso para la explotación o el control social.

El transhumanismo nos ofrece una visión esperanzadora sobre el futuro de la humanidad, donde la tecnología puede potenciar nuestras capacidades y mejorar nuestra calidad de vida. Sin embargo, también plantea peligros inherentes, como la creación de nuevas clases sociales mejoradas y no mejoradas o la profundización de la alienación entre lo humano y lo tecnológico. El posthumanismo, por su parte, desafía la idea misma de lo que significa ser humano, sugiriendo que nuestra identidad está entrelazada con las máquinas y que debemos aceptar este cambio como un proceso evolutivo inevitable.

Lo que se desprende de este análisis es la urgencia de replantear nuestras estructuras éticas, políticas y sociales para enfrentarnos a un futuro donde lo humano será cada vez más híbrido. Al integrar estas tres dimensiones la metafilosofía, que interroga el propósito y los límites del pensamiento filosófico; la filosofía social y política, que busca justicia y equidad en la convivencia humana; y el transhumanismo/posthumanismo, que proyecta los límites de nuestra evolución, estamos creando un marco de análisis que tiene el potencial de transformar el debate científico sobre el futuro de la humanidad.

En este sentido, el presente artículo aporta al debate científico no solo una intersección teórica de gran profundidad, sino una plataforma para la acción. Es necesario que los filósofos, científicos y legisladores colaboren para diseñar marcos regulatorios que preserven la dignidad humana, promuevan la justicia social y garanticen que las tecnologías emergentes sirvan al bien común. Así, el análisis de estos temas se convierte en un puente necesario entre la especulación filosófica y la realidad concreta, orientándonos hacia un futuro donde lo humano, lo artificial y lo político coexistan en armonía, sin perder de vista lo que nos define como seres humanos.

BIBLIOGRAFÍA

BOSTROM, N. (2014). Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies. Oxford University Press.

BRAIDOTTI, R. (2013). The Posthuman. Polity Press.

CHALMERS, D. J. (2010). The Character of Consciousness. Oxford University Press.

HABERMAS, J. (2003). The Future of Human Nature. Polity Press.

HARAWAY, D. (1991). Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature. Routledge.

HAYLES, N. K. (1999). How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics. University of Chicago Press.

MORE, M. (2013). The Philosophy of Transhumanism. In H. W. Baillie & T. K. Casey (Eds.), The Ethics of Emerging Technologies (pp. 3-15). Oxford University Press.

PUTNAM, H. (2004). Ethics without Ontology. Harvard University Press.

SANDEL, M. J. (2007). The Case against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering. Harvard University Press.

BRYNJOLFSSON, E., & MCAFEE, A. (2014). The Second Machine Age: Work, Progress, and Prosperity in a Time of Brilliant Technologies. W.W. Norton & Company. https://doi.org/10.1007/s11056-014-9442-2

KURZWEIL, R. (2005). The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology. Viking Press. https://doi.org/10.1108/14636690510620543

FLORIDI, L. (2013). The Ethics of Information. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199641321.001.0001

ZUBOFF, S. (2019). The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power. PublicAffairs. https://doi.org/10.2139/ssrn.3314016

GUNKEL, D. J. (2018). Robot Rights. MIT Press. https://doi.org/10.7551/mitpress/11435.001.0001

BOSTROM, N., & YUDKOWSKY, E. (2014). The Ethics of Artificial Intelligence. In W. M. Ramsey & K. Frankish (Eds.), The Cambridge Handbook of Artificial Intelligence (pp. 316-334). Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9781139046855.020

BIODATA

Idana Beroska RINCÓN SOTO: Doctora en Ciencias económicas, Universidad del Zulia, Venezuela, 2020. Economista egresada de la Universidad del Zulia, Venezuela, especialista en Investigación, MSc, en Gerencia Publica, Venezuela. Especialista en neurociencia aplicada a la docencia y la investigación. Egresada de la certificación internacional de docentes Neuroeducadores. Profesora universitaria, Universidad del Zulia, Universidad Nacional de Costa Rica, Universidad Hispanoamericana de Costa Rica, Fundadora y SEO de CIIEES Costa Rica.



Código: ut30pr1092025



LIBRARIUS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 30, n.º 109, 2025, e15109224
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555
Para citar utilice este ARK: https://n2t.net/ark:/31467/utopraxis/15109224
Depositado en Zenodo: https://doi.org/10.5281/zenodo.15109224



Recibido15-11-2024 ● Aceptado: 02-02-2025

SÁNCHEZ VÁSQUEZ, Adolfo. *Filosofia da práxis*. tradução de Luiz Fernando Cardoso.2º ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977, 454pp.

Átila Ramirez da SILVA
https://orcid.org/0000-0001-7647-1106
atilaramirezsilva@gmail.com
Universidade Federal da Bahia. Brasil

INTRODUÇÃO

"A Filosofia da Práxis", escrito por Adolfo Sánchez Vázquez, é uma obra fundamental para compreender a relação entre teoria e prática no campo da filosofia. Publicado originalmente em 1967, esta resenha aborda resumidamente a introdução, a primeira e a segunda parte do livro, destacando seus principais capítulos. A obra se torna importante para a discussão no campo da educação, pois aborda a conscientização da práxis e a necessidade de formar indivíduos preparados para lidar com os desafios e oportunidades trazidos pelas transformações sociais.

DESENVOLVIMENTO

A Introdução do Livro

Na introdução do livro, Vázquez estabelece o contexto e os objetivos de sua obra. Ele visa explorar a relação entre teoria e prática, destacando a importância da práxis na compreensão da filosofia. Vázquez também introduz a terminologia que será utilizada ao longo do livro e apresenta uma visão geral da consciência comum da práxis. No capítulo "Precisões Terminológicas" o autor descreve os termos que serão utilizados ao longo da obra. Ele define "atividade" como os atos pelos quais um sujeito modifica uma matéria-prima, enquanto "práxis" envolve uma finalidade ideal e um resultado real. O autor discute a distinção entre atividade e práxis, enfatizando a importância desta última como categoria filosófica central.

No capítulo "A Consciência Comum da Práxis" ele destaca como as pessoas percebem e compreendem a prática humana em suas atividades diárias. Ele analisa a relação entre a práxis e a finalidade, argumentando que a atividade humana visa adequar intencionalmente o resultado real ao resultado ideal. Já no capítulo posterior, "Esboço Histórico da Consciência Filosófica da Práxis", o autor traça a evolução do pensamento filosófico ao longo da história, abordando como diferentes correntes e filósofos tratam a relação entre teoria e prática. Vázquez destaca as contribuições de filósofos como Hegel, Feuerbach e Marx para o desenvolvimento do conceito de práxis.

No capítulo "Rumo à Reivindicação Plena da Práxis Humana", Vázquez discute a importância de superar a alienação e a desumanização presentes na sociedade. Ele argumenta que a práxis humana, quando consciente e direcionada a objetivos emancipatórios, pode transformar a realidade e promover a liberdade e a justiça. No capítulo "Convergências e Divergências Marxistas sobre a Práxis", o autor analisa as diferentes correntes e interpretações do marxismo em relação à práxis. Vázquez explora como pensadores marxistas, como Lukács, Korsch e Gramsci, abordaram a relação entre teoria e práxis e suas implicações para a transformação social. Já no fim da parte introdutória, o capítulo "A Práxis como Categoria Filosófica Central", ele argumenta que a práxis é fundamental para compreender a realidade e promover a transformação social. O autor destaca a importância da ação consciente e intencional na práxis humana e sua relação com a emancipação e a construção de uma sociedade mais justa.

Primeira Parte - Práxis e Teoria

Na primeira parte do livro, intitulada “Práxis e Teoria”, Vázquez explora a distinção entre atividade e práxis. Ele argumenta que nem toda atividade humana pode ser considerada práxis. Enquanto a atividade é o ato de modificar uma matéria-prima, a práxis vai além, envolvendo uma finalidade ideal e um resultado real. A práxis humana é direcionada a objetivos, tendo sido determinada tanto pelo passado quanto pelo futuro. O autor destaca que a atividade humana é efetiva, revelando uma totalidade concreta nas relações entre as partes e o todo. Vázquez também discute a importância da adequação a finalidades na atividade humana, enfatizando que o homem projeta idealmente o resultado antes de executar a ação.

Ele inicia essa primeira parte com o capítulo “Fontes Filosóficas Fundamentais para o Estudo da Práxis”, da qual discute as fontes filosóficas, explorando como diferentes pensadores abordaram esse conceito central. Depois parte para o capítulo “A Concepção da Práxis em Hegel”, neste ele analisa a concepção da práxis em Hegel, examinando como o trabalho humano é abordado na obra “Fenomenologia do Espírito” e como a práxis é considerada uma ideia prática na “Lógica”. Ele apresenta uma síntese da práxis hegeliana. Em contrapartida, a Hegel, ele traz o capítulo “A Concepção da Práxis em Feuerbach”. Nele, Vázquez explora a concepção da práxis em Ludwig Feuerbach, destacando a crítica da religião, as relações entre sujeito e objeto, o papel da teoria e da religião, bem como a relação entre antropologia e religião. Ele faz um balanço da concepção feuerbachiana da práxis.

Já no capítulo “A Concepção da Práxis em Marx”, o autor discute a necessidade teórica e prática de uma filosofia da práxis, a relação entre filosofia e ação, a revolução e a missão histórica do proletariado, a práxis produtiva como trabalho alienado, a transformação do mundo e do homem, e a relação entre práxis e conhecimento nas “Teses sobre Feuerbach”. Ele também explora a práxis em “A Ideologia Alemã”, a produção na história e na vida social, a necessidade da práxis revolucionária e a concepção materialista da história.

Ele continua o aprofundamento teórico no capítulo “O Marxismo como Filosofia da Práxis”, que no último item dessa primeira parte do livro, Vázquez discute o marxismo como filosofia da práxis, abordando o problema da passagem da teoria à ação e a importância da práxis revolucionária. Essa primeira parte do livro fornece uma visão geral dos principais temas discutidos por Vázquez ao examinar as concepções de práxis em Hegel, Feuerbach e Marx. É importante ler o livro completo para uma compreensão mais detalhada e abrangente dessas concepções e de seus argumentos relacionados.

Segunda Parte - Teoria e Práxis

Na segunda parte do livro, intitulada “Teoria e Práxis”, Vázquez aprofunda a discussão sobre a relação entre teoria e práxis. Ele questiona se toda atividade filosófica pode ser considerada práxis e se a filosofia pode ser um instrumento de transformação do mundo. O autor argumenta que a filosofia, por si só, não é práxis direta e imediata. No entanto, quando a filosofia está conscientemente vinculada à práxis revolucionária, ela pode se tornar um instrumento teórico de transformação. Vázquez ressalta que a transformação efetiva ocorre por meio da ação prática, medindo a teoria e a prática. Ele explora a complexa relação entre teoria e práxis em detalhes, aprofundando-se nas diferentes formas de práxis, como a práxis científica, artística, política, educacional, entre outras.

No capítulo I, o autor explora o significado e a natureza da práxis. Ele discute a relação entre atividade e práxis, a adequação à finalidade e diferentes formas de práxis. O capítulo também aborda a atividade teórica e a relação entre filosofia e práxis. No capítulo II, Vázquez discute a unidade entre teoria e prática. Ele aborda o ponto de vista do senso comum e o pragmatismo, destacando a prática como fundamento da teoria. O autor também explora a relação entre ciência e produção, a unidade entre teoria e práxis revolucionária, e a práxis como critério de verdade. No capítulo III, o autor explora a práxis criadora e a práxis reiterativa. Ele discute os diferentes níveis da práxis e analisa a práxis criadora, como a revolução e a criação artística. Além disso, o autor aborda a práxis reiterativa ou imitativa, incluindo a práxis burocratizada e a práxis reiterativa no trabalho humano.

No capítulo IV, o autor discute a práxis espontânea e a práxis reflexiva. Ele explora a consciência no processo prático, a relação entre consciência prática e consciência da práxis, e os níveis da práxis. O capítulo também aborda a introdução da consciência socialista e o marxismo como filosofia do proletariado. Já no capítulo V, ele examina a relação entre práxis, razão e história. Vázquez discute a práxis intencional, a relação entre intenção e resultado, a racionalidade e teleologia históricas. O autor também explora a dualidade da práxis individual, a transição das práxis intencionais para a práxis comum intencional e os limites da práxis intencional coletiva. No capítulo VI, capítulo final da segunda parte, o autor aborda a relação entre práxis e violência. Ele discute a violência como atributo humano, sua presença nas práxis produtiva, artística e social, e a distinção entre violência potencial e violência em ato. O capítulo também explora a relação entre revolução e violência, a não-violência, a apologia da violência e os fatores objetivos e subjetivos da violência.

Conclusões Gerais

Na conclusão do livro "A Filosofia da Práxis" de Adolfo Sánchez Vázquez, destaca-se a importância da "práxis" como uma categoria filosófica central. Ao longo da história, a filosofia negligenciou a prática, concebendo o homem predominantemente como um ser teórico ou espiritual. No entanto, com Marx, a práxis ganha destaque ao considerar o homem como um ser teórico-prático e histórico-social. A práxis é entendida como a atividade material humana que transforma a realidade e o homem, abrangendo diferentes formas específicas como a práxis produtiva, artística e política. A consciência desempenha um papel importante, na prática, tanto na atividade cognitiva quanto na definição dos fins que orientam a ação. A práxis histórica, embora tenha sido em grande parte inconsciente ao longo da história, exige o conhecimento das leis sociais para uma transformação consciente. O marxismo fornece uma compreensão científica da realidade social e histórica nesse sentido. A práxis pode ser criadora e transformadora, mas também pode envolver elementos de violência, condicionados historicamente pelos antagonismos de classe. A conscientização da práxis é fundamental para superar visões negativas sobre a atividade prática e reconhecer o ser humano como um ser teórico-prático.

Em suma, "A Filosofia da Práxis" de Adolfo Sánchez Vázquez é uma obra indispensável para aqueles que desejam compreender a relação entre teoria e prática no contexto filosófico. Ao explorar a distinção entre atividade e práxis, bem como a relação entre teoria e práxis, o autor proporciona uma análise aprofundada e crítica sobre o tema. Sua abordagem e sua capacidade de articular conceitos complexos tornam este livro uma leitura fundamental para estudantes e pesquisadores interessados no campo da educação e nas questões práticas da transformação social.

BIBLIOGRAFÍA

SÁNCHEZ VÁSQUEZ, A. (1977). *Filosofia da práxis*. tradução de Luiz Fernando Cardoso.2º ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra.





LIBRARIUS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 30, n.º 109, 2025, e15109319
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555
Para citar utilice este ARK: https://n2t.net/ark:/31467/utopraxis/15109319
Depositado en Zenodo: https://doi.org/10.5281/zenodo.15109319



Recibido15-11-2024 ● Aceptado: 02-02-2025

ALONSO REYNOSO Carlos. (2025). *AYOTZINAPA. Un movimiento digno, persistente e indómito.* Cátedra Interinstitucional. Universidad de Guadalajara-CIESAS-Jorge Alonso. 776pp.

Francisco de PARRES GÓMEZ
fradeparres@uv.mx
Universidad Veracruzana. México

Ayotzinapa. Reflexiones urgentes para acabar con la perpetuidad de la violencia

Para Fabiola y Yosimar

Sus familias les buscan día con día porque les aman. No son números ni estadísticas, son personas con historias, sueños e ilusiones. El problema de la desaparición forzada en México se ha agravado con el pasar de las décadas. Las cifras oficiales aunque con sus variaciones debido a la dificultad para sistematizar los datos, reportan por lo menos más de 120 mil personas desaparecidas. En ese contexto la Cátedra Jorge Alonso del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y el Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades (CUCSH) de la Universidad de Guadalajara, junto a la Cooperativa Editorial Retos, el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Divergencias Ediciones y el Colectivo Transdisciplinario de Investigaciones Críticas (COTRIC) publican en el año 2025 un portentoso, extenso, oportuno y profundo análisis del movimiento en torno a uno de los casos de desaparición forzada más cruentos de los últimos tiempos, titulado "Ayotzinapa. Un movimiento digno, persistente e indómito" escrito por Carlos Alonso Reynoso.

El autor había ya participado en tres publicaciones previas relativas al surgimiento del movimiento y a sus primeros e intensos años de lucha en exigencia de verdad y justicia. A manera de crónica y escrito en 9 capítulos más una introducción y reflexiones finales, el libro retoma de forma puntual y a partir de una investigación exhaustiva los hechos acontecidos a partir del año 2016 en torno a los 43 jóvenes desaparecidos que eran estudiantes de la Normal Rural Isidro Burgos de Ayotzinapa, en el Estado de Guerrero, México. Profundiza en que esa desaparición forzada ocurrida en Iguala, Guerrero, la fatídica noche del 26 de septiembre de 2014, se erige como uno de los eventos más emblemáticos de la historia reciente de México y que ha dado la vuelta al mundo, representando tanto una tragedia humanitaria como un fenómeno de profunda crítica social, política y cultural. El caso es reflejo de un sistema transnacional que perpetúa la violencia estructural, la impunidad y la descomposición del Estado mexicano, que sigue arrastrando consigo a las víctimas de un Estado que no garantiza justicia ni derechos humanos, por lo que constituye una obra fundamental para entender los fenómenos sociales que acontecen actualmente no sólo en México, sino en toda la región a nivel continental.

Destaca el análisis que hace el autor del contexto sociopolítico marcado por la fragilidad institucional penetrada por las organizaciones del crimen organizado en un contexto de violencia del narcotráfico, la corrupción política y el desmantelamiento de las estructuras sociales y de impartición de justicia en muchas regiones de México. Los estudiantes de Ayotzinapa desaparecidos eran parte de una tradición histórica de lucha y resistencia que hasta la actualidad resuena. La Escuela Normal Rural de Ayotzinapa, ha sido un espacio donde la educación se entremezcla con la política, formando militantes que se oponen a las estructuras de poder establecidas que imponen condiciones injustas principalmente al campesinado. De manera transversal en la obra se

hace énfasis en cómo los normalistas de Ayotzinapa, en particular, tenían un enfoque crítico hacia el sistema educativo y las condiciones sociales de su país y del mundo, y como parte de su formación, participaban activamente en movilizaciones y protestas, exigiendo mejores condiciones para la educación rural y el respeto a los derechos humanos.

A lo largo del puntual recuento de hechos expuesto en un documento de 785 páginas, se vislumbra cómo la desaparición de los 43 jóvenes debe ser entendida como parte de un patrón más amplio de violaciones a los derechos humanos en una región controlada por el crimen organizado y donde la complicidad entre las fuerzas de seguridad y las organizaciones criminales se han ido normalizando. El gobierno de Enrique Peña Nieto se encontraba en un escenario de inestabilidad debido a la creciente violencia que se producía en todo el país, lo que sumaba presión social y desconfianza en las instituciones.

Conforme avanza la crónica que entrelaza la mirada del propio movimiento compuesto por los familiares, otros movimientos sociales como el zapatismo, el Congreso Nacional Indígena, organismos internacionales, la prensa y los propios informes públicos del gobierno, se teje un panorama de violencia desatada en un contexto de represión contra los manifestantes y disidentes, en el que la policía disparó contra los estudiantes, resultando en la muerte de seis personas, entre ellas tres alumnos para después ahondar en que los 43 jóvenes fueron secuestrados por la policía y entregados a miembros del cartel Guerreros Unidos, quienes, según las versiones oficiales de la Procuraduría General de la República (PGR), los habrían asesinado y quemado en un basurero de Cocula, Guerrero, versión, que como se fundamenta en el libro se basaba en testimonios obtenidos bajo tortura, y que fue rápidamente cuestionada por los familiares de los desaparecidos y por expertos independientes, quienes alertaron sobre las contradicciones y omisiones en el caso, en un intento por falsear lo ocurrido y construir la llamada “verdad histórica”.

Aporte del texto es el detalle con que se recuperan los diferentes eventos en los cuales la resistencia social ha acompañado la exigencia de justicia, donde se narra cómo las manifestaciones en todo México se multiplicaron, y la exigencia de los padres y madres de los desaparecidos era clara: no descansarían hasta conocer la verdad. Las organizaciones civiles, colectivos de derechos humanos, intelectuales, artistas y actores sociales, nos dice el autor, se sumaron a la lucha, denunciando la corrupción estatal, la colusión entre autoridades y criminales, y la sistemática impunidad que caracteriza la justicia mexicana.

El Gobierno Federal en turno, inicialmente intentó minimizar el alcance de los hechos, sosteniendo que los 43 estudiantes habían sido quemados en el basurero de Cocula y que sus restos habían sido arrojados al río San Juan, no obstante, diversas investigaciones independientes, como las realizadas por el Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF) y expertos internacionales, refutaron dicha versión, al encontrar restos que no coincidían con la narrativa oficial que se buscaba imponer. Como se narra en el escrito de Alonso Reynoso, los estudios forenses demostraron que no todos los restos pertenecían a los estudiantes desaparecidos, lo que levantó aún más dudas sobre la versión oficial y reveló la falta de rigor en la investigación.

En sintonía se remarca cómo estos hechos provocaron una conmoción a nivel internacional, ya que de acuerdo al texto el caso Ayotzinapa ha tenido un impacto internacional significativo, constituyéndose como un sisma que develó lo que ya se sabía pero aún era difícil comprobar: la colusión del Estado con los grupos del crimen organizado. Organismos como la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) y la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ACNUDH) han expresado su preocupación por las violaciones sistemáticas a los derechos humanos y han instado al gobierno mexicano a garantizar una investigación transparente y efectiva. Además, el caso ha sido un ejemplo emblemático de la violencia y la impunidad que afectan a México.

El libro pone en relevancia que en México existe una crisis de impunidad y colusión que provocó que el caso Ayotzinapa se convirtiera en un símbolo de la lucha contra múltiples vejaciones en el país. Señala la complicidad de las autoridades municipales, estatales y federales en la desaparición de los jóvenes, y se ahonda en cómo testimonios diversos lograron desmantelar la teoría

oficial, que planteaba un evento fortuito y trataba de encubrir las profundas redes de corrupción que involucran a las fuerzas de seguridad.

A lo largo de los 9 capítulos que comienzan a los dos años de ocurridos los hechos; continúan con la etapa final del sexenio peñista; la contienda electoral del año 2018; el primer año del expresidente López Obrador; prosigue con el recuento de las múltiples vicisitudes que transitan entre las expectativas y las decepciones; Alonso profundiza en el movimiento al cumplirse 8 años de la desaparición de los estudiantes hasta evidenciar los más recientes fracasos en esclarecer el caso. La obra devela cómo a lo largo de los años, Ayotzinapa se convirtió en un ejemplo de las fallas estructurales en el sistema judicial mexicano, y una muestra de cómo los intereses políticos, económicos y criminales se interrelacionan para proteger a los culpables, mientras se arrastra a las víctimas por un sistema judicial falto de imparcialidad. Además, se hace hincapié en que la lucha de los padres y madres de los 43, al igual que de miles de desaparecidos en todo el país, se enfrenta al muro de la indiferencia, la desinformación y la falta de voluntad política.

Hacia los últimos capítulos, se nos lleva de la mano en cómo en el año 2020, en el sexenio anterior, la administración federal asumió un compromiso explícito con la verdad y la justicia en el Caso Ayotzinapa, lo que resultó en la creación de una Comisión de la Verdad. Surgió una nueva investigación, impulsada por el trabajo incansable de los padres de los 43 estudiantes y las organizaciones de derechos humanos, que logró sacar a la luz nuevas pistas que continúan apuntando a una estructura de complicidad entre el crimen organizado y los diversos niveles de gobierno, incluidos funcionarios federales. Empero a estos avances, la respuesta del Estado mexicano, nos dice el autor, sigue siendo insuficiente, y la impunidad persiste como un desafío en la búsqueda de justicia. Los responsables de la desaparición de los 43 estudiantes siguen sin ser completamente identificados ni procesados, lo que deja en evidencia las limitaciones del sistema de justicia en el país. Importante es la reflexión que se vierte sobre cómo el caso sigue siendo una herida abierta en la memoria colectiva de México, representando no sólo la desaparición de 43 jóvenes, sino la desaparición de miles de otros ciudadanos, víctimas de un Estado incapaz de garantizar la seguridad y el bienestar de su población. En términos sociales es inspirador, como se marca desde el título de la obra, ya que Ayotzinapa se ha convertido en un símbolo de la lucha por la verdad, y su legado sigue inspirando a nuevas generaciones a desafiar un sistema que perpetúa la violencia y la impunidad.

Por medio del caso Ayotzinapa, las Ciencias Sociales de las que se hicieron uso en forma de crónica para construir el texto, han visibilizado una estructura de poder que no sólo es indiferente al sufrimiento de los más vulnerables, sino, como se explicita, también se beneficia de la impunidad que permite que las atrocidades se repitan y queden sin castigo. En contraste, también es un testimonio del poder de la resistencia y la protesta social, de las familias que no se rinden, de los colectivos que insisten en exigir verdad en medio de un sistema que niega las bases de la democracia y la justicia. Además se abren nuevas rutas de análisis sobre los informes de la Guerra Sucia en México, en suma a casos recientes como los guerrilleros desaparecidos del Ejército Popular Revolucionario (EPR), o la violencia política cometida contra integrantes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Se ofrece así mismo un recuento de las publicaciones más actuales que pertenecen a los últimos meses del sexenio anterior, destacando lo incansable y digno de uno de los movimientos más paradigmáticos de la historia reciente en México. Hacia el cierre, el autor pregunta si es posible una nueva ruta que esclarezca qué fue lo que sucedió y se alcance la tan anhelada justicia.

La bibliografía destaca como un aporte fundamental del libro. El autor ha explorado de manera relevante la literatura existente sobre el movimiento social de Ayotzinapa y las luchas que lo han acompañado a lo largo de diez años. Se proporciona una sólida base de consulta para otras investigaciones. La selección cuidadosa de fuentes académicas, periodísticas, testimoniales, artísticas y de documentos se basa en fuentes pertinentes y actualizadas, lo que demuestra un esfuerzo por fundamentar adecuadamente el estudio. La amplitud y calidad de fuentes consultadas reflejan una investigación rigurosa, además de una dedicación por adquirir un conocimiento profundo desde el pensamiento crítico. El libro es un trabajo pormenorizado e indispensable para comprender lo que ha sido esta lucha fuera de serie, que se

convertirá en referencia obligada sobre esta temática.

“Ayotzinapa. Un movimiento digno, persistente e indómito”, nos aporta ejes claves para abordar el esclarecimiento no sólo de este crimen atroz, sino del profundo problema de las desapariciones forzadas, así como la importancia de hacer una correcta contextualización histórica y social de los casos. Al leerlo, es posible quedar con reflexiones en torno a que es necesario garantizar la independencia de las fiscalías, eliminar la corrupción dentro de las fuerzas policiales y judiciales, establecer mecanismos de rendición de cuentas efectivos, y todo ello encaminado a la reparación integral de las víctimas y comunidades afectadas por medio de la reconstrucción de la memoria histórica, pero también de la construcción de un proceso social que permita la sanación colectiva. A saber, lo anterior requiere múltiples enfoques transnacionales, pues los vínculos entre el crimen organizado y actores internacionales como las agencias de seguridad extranjeras o las empresas armamentísticas, deben ser analizados a fondo.

Para prevenir futuras desapariciones forzadas, es esencial que el sistema educativo mexicano impulse una educación crítica y consciente, que no sólo recuerde el pasado reciente de la violencia, sino que también fomente valores de justicia y pensamiento crítico. La enseñanza sobre los casos de desapariciones forzadas debería, por desgracia, ser parte del currículo escolar desde los niveles iniciales, para así fomentar que los jóvenes sean educados sobre su derecho a la memoria y a la verdad, labor que cumple la obra comentada en este escrito.

A poco de haberse cumplido 10 años de la desaparición forzada de los 43 estudiantes de Ayotzinapa, el sábado 15 de marzo del 2025 se dieron cita en plazas públicas de todo el país multitudinarias concentraciones de la sociedad civil, en esta ocasión, para exigir el esclarecimiento del hallazgo de varias fosas clandestinas en Teuchitlán, Jalisco, en donde fueron encontrados alrededor de 200 pares de zapatos y múltiples pertenencias que a pesar de cálculos que nunca podrán ser exactos, apuntan a que en el sitio podrían haber sido desaparecidas por lo menos 1500 personas. El mismo día en una de esas plazas públicas, Rosa Elena y Fabiola, madres de Antonio de Jesús Ladrón de Guevara y Argenis Yosimar Pensado Barrera, realizaban una “Jornada de Memoria” junto con la Célula Integral e Independiente de Acompañantes de Búsqueda (CIIAB), por la desaparición de sus hijos hace ya 11 años. Días antes, Magdaleno Pérez Santes, padre que buscaba a su hija Diana Paloma Pérez Vargas, fallecería a causa de una brutal golpiza perpetrada por policías municipales de Poza Rica, Veracruz. Dado el doloroso panorama, la obra que nos atañe en pluma de Carlos Alonso, constituye un aporte fundamental para recordarnos que el caso Ayotzinapa y muchos más no están cerrados, y que la lucha por la verdad y la justicia encabezada por las familias buscadoras es una lucha por todos los desaparecidos de México, una lucha que sigue viva en las calles, en las plazas y en las conciencias de quienes se niegan a olvidar.

Abordar este problema no sólo implica esclarecer los hechos y hacer justicia, sino también transformar las condiciones sociales, políticas, económicas y culturales que posibilitan la violencia que parecería perpetua, la impunidad y la vulneración sistemática de los derechos humanos. No podemos ser indolentes ante esta tragedia que ha azotado este país durante décadas. Son urgentes compromisos profundos con la verdad, la justicia y la reparación, en un proceso que debe ser acompañado de una renovación ética que tenga como pilar la defensa de la vida.

BIBLIOGRAFÍA

ALONSO REYNOSO, C. (2025). *AYOTZINAPA. Un movimiento digno, persistente e indómito.* Cátedra Interinstitucional. Universidad de Guadalajara-CIESAS-Jorge Alonso.

BIODATA

Francisco de PARRES GÓMEZ: Investigador Posdoctoral del Instituto de Investigaciones en Educación. Es doctor y maestro en Antropología Social por la ENAH y la UV respectivamente. Licenciado en Comunicación Social por la UAM-X. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Pertenece a la Red Mexicana de Estudios de los Movimientos Sociales (REMEMS) y a la Asociación Latinoamericano de Antropología. Colaborador del Cuerpo Académico "Territorio, Comunidad, Aprendizaje y Acción Colectiva (IIE-UV). Autor del libro: "Poéticas de la resistencia: Arte zapatista, estética y decolonialidad" (CIESAS-UDG). Coordinador del libro: "Internacionalismo crítico y luchas por la vida: Hacia la construcción de horizontes futuros desde las resistencias y autonomías", (CIESAS-UDG-CLACSO). Su trabajo antropológico, artístico y fotográfico-audiovisual, ha sido expuesto en México, Estados Unidos, Cuba, Colombia, Chile, Ecuador, Brasil, Alemania, España, Italia, Inglaterra y Corea del Sur; en espacios como el Museo del Palacio de Bellas Artes, el Museo Regional de Guadalajara, el Museo Regional de Puebla, la Casa de Las Américas en la Habana, la Universidad de los Andes, la London University, la Notre Dame University, el Institute Of Radical Imagination y el Museo Antropológico y de Arte Contemporáneo de Guayaquil (MUSLAB), entre otros. En la actualidad es Investigador Posdoctoral en el Instituto de Investigaciones en Educación de la Universidad Veracruzana, trabaja temas relacionados a la dialéctica arte-resistencia, la educación artística, los movimientos sociales, el combate al racismo, la interculturalidad y la estética decolonial.



Código: ut30pr1092025





DIRECTORIO DE AUTORES Y AUTORAS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 30, n.º 109, 2025
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Átila RAMIREZ DA SILVA
Universidade Federal da Bahia. Brasil.
atilaramirezsilva@gmail.com

Carlos Eduardo MALDONADO
Universidad El Bosque, Colombia.
maldonadocarlos@unbosque.edu.co

Carmen GUTIÉRREZ-JORDANO
Universidad de Sevilla, España.
carmengutierrezjordano@gmail.com

Érika CALVO RIVERA
Universidade de Santiago de Compostela, España.
erikacalvorivera@gmail.com

Francisco DE PARRES GÓMEZ
Universidad Veracruzana. México.
fradeparres@uv.mx

Hugo Amador HERRERA TORRES
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México.
hugo.herrera@umich.mx

Humberto Ortega-Villaseñor
Universidad de Guadalajara, México.
humberto.ortega@academicos.udg.mx

Idana Beroska RINCÓN SOTO
Universidad Nacional Costa Rica.
Universidad Hispanoamericana. Costa Rica.
Universidad del Zulia, Venezuela.
idanaberoskarincon@gmail.con /
idana.rincon.soto@una.cr

Ismael CÁCERES-CORREA
Ediciones nuestrAmérica desde Abajo
Concepción, Chile
ismacacerescorrea@nuestramerica.cl

João Gabriel ALMEIDA
Colegio de la Frontera Sur, México.
joao.rodrigues@guest.ecosur.mx

Jonatan Ricardo ALZURU APONTE
Universidad Central de Venezuela.
Caracas, Venezuela.
jalzuru268@gmail.com

José Carlos RUIZ SÁNCHEZ
Universidad de Córdoba, España.
fs2rusaj@uco.es

Ricardo Antonio YÁÑEZ FÉLIX
Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
Universidad Tecnológica de Ciudad Juárez, México.
ryanez11@yahoo.com.mx


UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Directrices y normas de publicación para autores y autoras

Antes hacer sus envíos revise la cobertura temática de nuestra revista en las políticas editoriales que se encuentran en este enlace. https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/policies

PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

Se destacan los siguientes aspectos. En la primera página: Título: conciso y en referencia directa con el tema estudiado. No se aceptan sub-títulos. Resumen: debe describir la idea central de la investigación y considerar su relación con el objeto y la metodología que le sirve de soporte, con una cantidad máxima de 150 palabras. Añadir cuatro o cinco palabras clave, en orden alfabético. Se redacta en castellano y en inglés. No se aceptarán notas al pie en títulos, resumen, palabras clave, nombre de autor/a ni cualquier otra información que no corresponda a la primera página. Estructura de contenido (desde la segunda página): Introducción o Presentación, desarrollo seccionado por títulos e intertítulos (apartados), conclusiones generales y bibliografía de actualidad y especializada. Los títulos del cuerpo del trabajo deben ir en mayúsculas, cursivas y negritas. Los intertítulos (apartados) deben estar escritos como oraciones normales, sin cursiva y con negrita. Todas las referencias hemero-bibliográficas y notas, deben hacerse a pie de página, en numeración continua, de acuerdo a las indicaciones que se recogen en la sección que más adelante se indica. Utilice una hoja del siguiente tamaño A5 (15,03 x 22,5 cm), margen estrecho. La fuente Arial Narrow 9, a espacio 1,08. Se dispondrá una hoja de modelo para descargar. Además de la lengua castellana, los Estudios, Artículos, Ensayos, Notas y Debates, Entrevistas, Reseñas Bibliográficas; pueden ser presentados en portugués, francés, italiano e inglés. Se deben enviar en soporte electrónico (formatos ".doc", ".docx" o "rtf") al correo utopraxislat@gmail.com.

SECCIONES DE LA REVISTA

--------------Aparición regular--------------

Estudios

Es una investigación exhaustiva de carácter monográfico, orientada a uno o varios objetos de áreas temáticas tratados inter y/o transdiciplinarmente, desarrollada desde un paradigma epistemológico. Se hace énfasis en el análisis crítico y la interpretación. Su extensión no deberá exceder las 40 páginas.

Artículos

Es una investigación puntual de carácter monográfico, preferiblemente resultado parcial o final de una investigación donde se destaca la argumentación reflexiva y crítica sobre problemas teóricos y/o prácticos, metodológicos y/o epistemológicos del tema y el área de estudio explorado. Su extensión no deberá exceder las 20 páginas.

Notas y debates de Actualidad

Es una colaboración de carácter relativamente monográfico, se presentan las opiniones y juicios críticos acerca de los problemas y las dificultades que pueden encerrar los procesos de investigación y sus resultados. Su extensión no deberá exceder las 10 páginas.

Reseñas bibliográficas

Es una colaboración que pone al día la actualidad bibliográfica, se recogen los principales resultados de las investigaciones nacionales e internacionales en forma de libro individual o colectivo. Resalta el análisis crítico sobre los diversos niveles (teóricos, metodológicos, epistémicos, políticos, sociales, etc.,) donde se puede demostrar el impacto de las investigaciones. Su extensión no deberá exceder las 5 páginas. Son publicadas en la sección “Librarius”.



Ensayos

Es una interpretación original y personal, prescinde del rigor de la formalidad de una monografía, le permite a un investigador consolidado presentar sus posturas teóricas sobre la actualidad y trascendencia de las formas de pensamientos o los paradigmas, en los que se desarrolla su disciplina y temas afines. Su extensión no deberá exceder las 15 páginas.

Entrevistas

Es una colaboración donde se interroga a un pensador o investigador consagrado, sobre las particularidades de sus investigaciones y los resultados que ésta le provee a la comunidad de estudiosos de su área de conocimiento y afines.

FORMATO DE CITACIONES HEMERO-BIBLIOGRÁFICAS

Estas referencias se reducen únicamente a las citas de artículos, libros y capítulos de libros, especializados y arbitrados por un Comité Editor o avalados por un Comité Redactor de sellos editoriales (universitarios o empresariales) de reconocido prestigio en el campo temático de la investigación. Se deben evitar referencias de carácter general como: Enciclopedias, Diccionarios, Historias, Memorias, Actas, Compendios, etc.

Citas

Deben seguir el formato (Apellido: año, p. página). Ejemplo: (Freire: 1970, p. 11).

En tabla de referencias: artículos de revistas, según el siguiente modelo

- VAN DIJK, T. A. (2005). “Ideología y análisis del discurso”, Utopía y Praxis Latinoamericana. Año:10, nº. 29, Abril-Junio, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 9-36.

En tabla de referencias: I) libros y II) capítulos de libros, según el siguiente modelo

- PÉREZ-ESTÉVEZ, A. (1998). La materia, de Avicena a la Escuela Franciscana. EdiLUZ, Maracaibo.
- BERNARD, B. (2001). “El eterno retorno de una Filosofía Antihegemónica”, en: Estudios de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social. Vol. II. Libro Homenaje a José Manuel Delgado Ocando. Tribunal Supremo de Justicia. Colección Libros Homenajes, nº.4. Caracas. pp. 211-251.

En tabla de referencias: publicaciones en páginas web

IMPORTANTE: Los libros y artículos digitales encontrados en la web se citan exactamente igual que las versiones impresas.

Publicaciones en páginas web

- Si se conocer autor: APELLIDO, primera letra del nombre, "Título", fecha de publicación si existe. URL

Normas jurídicas

En cita: (Número de la norma, país)

En tabla de referencias: Número de la norma. Entidad que la emite. País.

IMPORTANTE: Cuando realice su bibliografía (tabla de referencias) sepárela en dos grupos: 1) revistas científicas y 2) otros. Las primeras son exclusivamente publicaciones de revistas científicas, los segundos son todo otro tipo de referencias como libros, diarios, tesis, etc..

NOTA: En caso de haber varios autores, se nombran todos en el orden de aparición. Cualquier otro tipo de citaciones, el Comité Editorial se reserva el derecho de adaptarla a esta normativa general. No se publican investigaciones o colaboraciones con anexos, cuadros, gráficos, etc. Cualquier excepción será deliberada y aprobada por el Comité Editorial.

EVALUACIÓN DE LAS COLABORACIONES

Todos los Estudios, Artículos, Ensayos, Notas y Debates, Entrevistas, que se reciban en la revista serán arbitrados por miembros del Comité de árbitros nacionales y/o internacionales de reconocida trayectoria profesional en sus respectivos campos de investigación. Su dictamen no será del conocimiento público. La publicación de los trabajos está sujeta a la aprobación de por lo menos dos árbitros. Según las normas de evaluación estos deberán tomar en consideración los siguientes aspectos: originalidad, novedad, relevancia, calidad teórica-metodológica, estructura formal y de contenido del trabajo, competencias gramaticales, estilo y comprensión en la redacción, resultados, análisis, críticas, interpretaciones.

PRESENTACIÓN Y DERECHOS DE LOS AUTORES Y COAUTORES

Los Estudios y Artículos pueden ser de autoría individual o colectiva. El autor/a principal debe suscribir un Email dirigido al Editor solicitando la evaluación de su trabajo para una posible publicación. Se debe agregar al final del cuerpo del trabajo un título llamado "Biodata" con un CV abreviado (igual para los co-autores/as), donde se señalen datos personales, institucionales y publicaciones más recientes. El Copyright es propiedad de la Universidad del Zulia. Para cualquier reproducción, reimpresión, reedición, por cualquier medio mecánico o electrónico, de los artículos debe solicitarse el permiso respectivo. Los autores/as recibirán una copia electrónica de la revista más las respectivas certificaciones de publicación.

Puede descargar un archivo modelo para construir su artículo.

https://nuestramerica.cl/infoutopraxis/modeloES.docx


UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Submission guidelines and rules for authors

Before making your submissions, check the thematic coverage of our journal in the editorial policies found in this LINK.. https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/policies

PRESENTATION OF ORIGINAL PAPER

The following aspects are considered to be especially important: The title must be concise and directly relevant to the theme studies. Sub-titles are not acceptable. The abstract must describe the central idea of the research and consider its relationship with the objectives and methodology that support it, and be no longer that 100 words. Four key words in alphabetical order must accompany the abstract. The abstract must be written in both Spanish and English. The abstract must be structured in the following manner: Introduction or presentation, general explanation with titles and subtitles, general conclusions and up-dated and specialized bibliography. All of the bibliographical references and notations must be included in footnotes, and numbered in sequence, according to the indications in the section that follows. The recommended lettering font is Arial Narrow 12, spaced 1,5. In addition to Spanish, studies, articles, essays, notes, debates, interviews and bibliographical reviews can be presented in Portuguese, French, Italian and English. An electronic support copy (".doc", ".docx" o "rtf") e-mail: utopraxislat@gmail.com.

JOURNAL SECTIONS

------------- Regular sections -------------

Estudios (Studies)

Exhaustive research of a monographic nature oriented towards one or several objectives treated in an inter- or trans-disciplinary manner, and developed from an epistemological paradigm. Emphasis is made on critical analysis and interpretation. The article must not to exceed 40 pages.

Artículos (Papers)

Precise research of a monographic nature, preferably the result of partial or final research where a reflexive and critical argument in relation to certain theoretical or practical, methodological or epistemological problems is raised and the area of study is explored. The length should not to exceed 20 pages.

Notas y debates de Actualidad (Up-dated notes and debates)

This is a relatively monographic paper, in which opinions and critical judgements are made in reference to problems and difficulties encountered in re- search processes and results. The length should not to exceed 10 pages.

Reseñas bibliográficas (Bibliographical Reviews)

These are collaborative paper that update bibliography, gathering the principle results of national and international research in the form of an individual or collective publication. They emphasize critical analysis on diverse levels (theoretical, methodological, epistemological, political, social, etc.) where the impact of this research can be demonstrated. These papers should not to exceed 5 pages.



------------- Occasional sections -------------

Ensayos (Essays)

Original and personal interpretations, which do not follow the rigid formalities of a monograph, and allow an experienced researcher to present theoretical up-dated postures and to transcend the normal forms of thought and paradigms that are developed in the respective discipline or thematic area. The paper should not to exceed 15 pages.

Entrevistas (Interviews)

These are the results of interrogative conversations with recognized theorists and researchers in relation to particular aspects of their research and the results of the same which provide the interested community with new information and knowledge in their fields.

FORMAT FOR BIBLIOGRAPHICAL QUOTATIONS

These references refer only to quotations from articles, books and chapters of books that are specialized and arbitrated by an editorial committee or evaluated by an editorial text re- view committee (university or publishing house), of recognized prestige in the thematic area of the research topic. General references from encyclopedia, dictionaries, historical texts, remembrances, proceedings, compendiums, etc. should be avoided.

Citations

They must follow the format (Surname: year, p. number page). Example: (Freire: 1970, p. 11).

Quotations from journal articles should follow the model below

- VAN DIJK, T. A. (2005). “Ideología y análisis del discurso”, Utopía y Praxis Latinoamericana. Año:10, nº. 29, Abril-Junio, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 9-36.

Quotations from i) books and ii) book chapters, should follow the model below:

- PÉREZ-ESTÉVEZ, A. (1998). La materia, de Avicena a la Escuela Franciscana. EdiLUZ, Maracaibo.
- BERNARD, B. (2001). “El eterno retorno de una Filosofía Antihegemónica”, en: Estudios de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social. Vol. II. Libro Homenaje a José Manuel Delgado Ocando. Tribunal Supremo de Justicia. Colección Libros Homenajes, nº.4. Caracas. pp. 211-251.

In reference table: publications on website

> IMPORTANT: Books and digital articles found on the web are cited exactly the same as the printed versions.

Publications on website

- If the author is known: SURNAME, First letter of name, "Title", date of publication if it exists. Url

Legal norms

Citation: (Legal norm number, country)

In reference table: Legal norm number. Entity that issues it. Country.

> IMPORTANT: When making your bibliography (table of references), separate it into two groups: 1) scientific journals and 2) others. The former are exclusively publications of scientific journals, the latter are all other types of references such as books, newspapers, theses, etc.
>
> NOTE: In the case of various authors, name them all in order of appearance. If there is any other type of quotation, the Editorial Committee reserves the right to adapt it to this gen- eral norm. Research publications and collaborative research efforts including appendices, tables, graphs, etc. will not be published. Any exception to this ruling must be discussed and approved by the Editorial Committee.

EVALUATION OF COLLABORATIVE EFFORTS

All studies, papers, essays, notes, debates and interviews received by the journal will be arbitrated by members of national and international arbitration committees who are well known internationally for their professionalism and knowledge in their respective fields of learning. Their decisions will not be made public. Publication of articles requires the approval of at least two arbitrators. According to the evaluation norms, the following aspects will be taken into consideration: originality, novelty, relevance, theoretical and methodological quality, formal structure and content, grammatical competence, style and comprehension, results, analysis, criticism, and interpretations.

PRESENTATION OF AND RIGHTS OF AUTHORS AND CO-AUTHORS

Studies and Articles can be presented by one author or two co-authors. The principal author must sign the letter of presentation and direct it to the Editorial Committee, requesting the evaluation of the article for possible publication. A brief curriculum vitae should accompany the request (one for each author in the case of co-authors), and indicate personal and institutional information, as well as most recent publications. The copyright becomes the property of the University of Zulia. For reproduction, re-prints and re-editions of the article by any mechanical or electronic means, permission must be requested from the University of Zulia. The authors will receive an electronic copy of the journal plus the respective publication certifications.

You can download a model file to build your paper.

https://nuestramerica.cl/infoutopraxis/modeloEN.docx



Directrices para evaluadores/as, árbitros

Realizarán el trabajo solicitado en los tiempos dispuestos para tal trabajo. Su revisión juzgará originalidad, aporte científico, manejo de las fuentes, uso correcto de los conceptos y teorías. Informarán prácticas poco éticas como plagios, conflictos de interés o intentos de publicación múltiple. Utilizarán un lenguaje respetuoso para comunicar sus observaciones y mantendrán toda la información trabajada en completa confidencialidad.

Mantendrán una postura crítica hacia su propio trabajo inhabilitándose en los casos en los que se consideren con experiencia o conocimientos insuficientes para proceder, y declinarán toda participación cuando esta pudiese generar conflictos de interés.

Se parte del supuesto de que el/a árbitro es “un par” del arbitrado/a. Eso quiere decir que ambos se desenvuelven en el contexto de una cultura científica que le es familiar, es decir, que se presume que ambos “dominan el tema”, que conocen sus tendencias y contratendencias. Eso es de innegable valor a la hora de que un arbitraje responda de acuerdo a los objetivos en los que se basa: la suficiente neutralidad y el mínimo de subjetividad, como para hacer un juicio a conciencia. De esto dependerá el éxito de esa “misión” que sin lugar a dudas redundará en beneficio de la publicación.

Los especialistas encargados del arbitraje deben tomar con especial consideración, sin que esto menoscabe su libertad para evaluar, los siguientes aspectos que se enuncian, al momento de realizar la lectura, con el fin de lograr la mayor objetividad posible en su dictamen. Se trata pues de confirmar la calidad del artículo científico que está en consideración.

1. El nivel teórico del trabajo

Se considerará el dominio conceptual y argumentativo de la propuesta del trabajo. Especialmente, hacer evidente en el artículo presentado contextos teóricos pertinentes que permitan situar el tema y su problemática. Esto anula el grado de especulación que pueda sufrir el objeto de estudio.

2. El nivel metodológico del trabajo

Se considerará la coherencia metodológica del trabajo entre la problemática propuesta y la estructura lógica de la investigación. Solo un buen soporte metodológico puede determinar si hay suficiente coherencia en torno a las hipótesis, los objetivos y las categorías utilizadas. Esto anula cualquier rasgo de asistematicidad de la investigación.

3. Nivel de interpretación del trabajo

Se considerará el grado interpretativo de la investigación, sobre todo en las de carácter social o humanístico. Esto cancela cualquier discurso o análisis descriptivo en la investigación, y permite poner en evidencia si el trabajo presenta un buen nivel reflexivo y crítico. Además, el trabajo debería generar nuevos postulados, propuestas.

4. El nivel bibliográfico de la investigación

Se considerará el uso adecuado de la bibliografía. Lo que significa que la misma debe ser lo más especializada posible y de actualidad. Las referencias y/o citas deben ajustarse y responder a la estructura argumentativa de la investigación, sin caer en contradicciones o sin sentidos. Este es uno de los niveles de probar la rigurosidad del trabajo. No se debe subestimar la fuente bibliográfica.

5. El nivel de la gramática

Se considerará el adecuado uso del lenguaje y la claridad de expresión, en la medida en que esto está directamente relacionado con el nivel comunicativo que se le debe a la investigación. Imprecisiones sintácticas, retóricas superfluas, errores de puntuación, párrafos engorrosos, entre otros aspectos, son elementos que confunden al lector y puede ser sinónimo de graves faltas en la comunicación escrita.

6. El nivel de las objeciones u observaciones

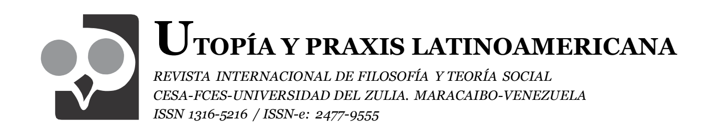
Se deberá razonar por escrito los argumentos que tiene el árbitro para corregir parcial o totalmente un artículo, a fin de proceder a su publicación. Esto es muy importante pues de lo contrario el autor del artículo no puede llevar a cabo los correctivos solicitados por el árbitro. Sus desacuerdos, si no están dentro de los límites de la investigación, no deben privar sobre la evaluación. Si por alguna razón el árbitro considera que no está en capacidad de lograr su dictamen con imparcialidad y objetividad, debe comunicar su renuncia a fin de proceder a su reemplazo.

7. La pronta respuesta del árbitro

Es conveniente que el árbitro respete y cumpla debidamente, evitando demoras innecesarias, las fechas previstas para el arbitraje. Lo contrario genera serios, y a veces graves, problemas en el cronograma de edición. Si el árbitro no puede cumplir con los lapsos determinados para la evaluación, debe notificarlo enseguida.

8. La presentación formal

Se considerará la presentación formal del trabajo de acuerdo a las Normas de Publicación de la revista que aparecen al final de la misma.


UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Guidelines for referees

They will carry out the work requested in the time available for such work. Their review will judge originality, scientific input, management of sources, correct use of concepts and theories. They will report unethical practices such as plagiarism, conflicts of interest or multiple publication attempts. They will use a respectful language to communicate their observations and keep all the information worked in complete confidentiality.

They will maintain a critical position towards their own work, disabling themselves in cases in which they are considered to have insufficient experience or knowledge to proceed, and will decline any participation when this could generate conflicts of interest.

It is assumed that the referee is "a pair" of the evaluated. This means that both develop in the context of a scientific culture that is familiar to them, that is to say, both are presumed to "dominate the subject", who know their trends and counter trends. This is of undeniable value when an arbitration responds according to the objectives on which it is based: sufficient neutrality and minimum subjectivity, as to make a conscientious judgment. The success of this "mission" will depend on this, which will undoubtedly benefit the publication.

In order to achieve the greatest possible objectivity in your evaluation, The specialists in charge of the evaluation should take with special consideration the following aspects that are stated (without impairing your freedom to evaluate).

It is about confirming the quality of the paper under consideration.

1. The theoretical level of scientific research

The conceptual and argumentative domain of the scientific research proposal will be considered. Especially, make evident in the paper presented pertinent theoretical contexts that allow locating the issue and its problems. This cancels the degree of speculation that the object of study may suffer.

2. The methodological level of scientific research

The methodological coherence of the work between the proposed problem and the logical structure of the research will be considered. Only a good methodological support can determine if there is sufficient coherence around the hypotheses, the objectives and the categories used. This nullifies any feature of asystematicity of the research.

3. Level of interpretation of scientific research

The interpretive degree of the research will be considered, especially in those of a social or humanistic nature. This cancels any discourse or descriptive analysis in the research and allows to show if the work presents a good reflective and critical level. In addition, scientific research should generate new postulates, proposals.



4. The bibliographic level of scientific research

Appropriate use of the bibliography will be considered. Which means that it must be as specialized as possible and current. References and/or citations must fit and respond to the argumentative structure of the research, without falling into contradictions or without meaning. This is one of the levels to prove the rigor of scientific research. The bibliographic source should not be underestimated.

5. The level of grammar

The appropriate use of language and clarity of expression will be considered, insofar as this is directly related to the communicative level that is due to the research. Syntactic inaccuracies, superfluous rhetoric, punctuation errors, cumbersome paragraphs, among other aspects, are elements that confuse the reader and can be synonymous with serious mistakes in written communication.

6. The level of objections and observations

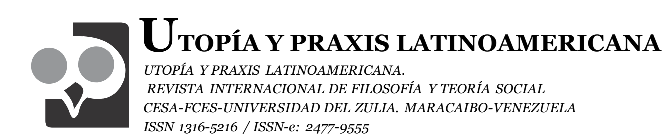
The arguments that the referee has to partially or totally correct an article must be reasoned in writing, in order to proceed to its publication. This is very important, otherwise the author of the article cannot carry out the corrections requested by the referee. Your disagreements, if they are not within the bounds of scientific research, should not dominate the evaluation. If for any reason the referee considers that he is not in a position to give an impartial and objective opinion, he must communicate his resignation to proceed with his replacement.

7. The prompt response of the referee

It is convenient that the referee respects and duly complies, avoiding unnecessary delays, with the dates set for the evaluation. The opposite creates serious, and sometimes serious, problems in the journal's schedule. If the referee cannot meet the time limits determined for the evaluation, he must notify it immediately.

8. The correct submission of paper

The formality of the work will be considered according to the Publication Rules of the journal that appear at the end of it.





We have built the “TOC checker” Tables of Contents preservation repository to prevent scams
TOC checker preserves a display of the table of contents sent exclusively by the editor of the journal.
Once the table of contents is delivered, it cannot be modified even by the publisher who provided it.

Benefit for authors

The preservation system allows authors to compare the original publication of a scientific journal and the version that is currently published on the journal's website.

The system is built to prevent scams.

It prevents authors from fraud and allows to verify that their paper has been published by the journal.

Benefit for journals

In cases of fraud attempts, it serves as a witness to the original publication (for example, in the case of the publication of fraudulent articles on dates after the original publication).

Allows a third party to safeguard the publication's testimony against allegations of malpractice.

It prevents bad editorial practices (it does not allow modifications after the date of deposit of the TOC).

Ante múltiples ataques a la seguridad de las revistas científicas digitales construimos el depósito de preservación de Tablas de Contenidos TOC checker.

El sistema preserva una visualización de la tabla de contenidos enviada exclusivamente por el editor de la revista.

Una vez entregada la tabla de contenidos no podrá ser modificada ni siquiera por el editor que la proporcionó.

Beneficio para los autores

El sistema de preservación permite a los autores comparar la publicación original de una revista científica y la versión que actualmente está publicada en el sitio web de la revista.

El sistema está orientado a evitar fraudes.

A los autores previene de fraudes y permite verificar que su paper ha sido publicado por la revista.

Beneficio para las revistas

Ante fraudes actúa como testigo de la publicación original (por ejemplo ante la publicación de papers fraudulentos en fechas posteriores a la publicación original).

Permite que un agente externo resguarde el testimonio de la publicación ante acusaciones de negligencia o prácticas inmorales.

Contribuye a no incurrir en malas prácticas editoriales (no permite hacer modificaciones posteriores a la fecha de depósito de la tabla de contenidos).

